العدد الواحد والعشرون
2004

مجلة كليّة

الدعوة الإسلامية

مجلّة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

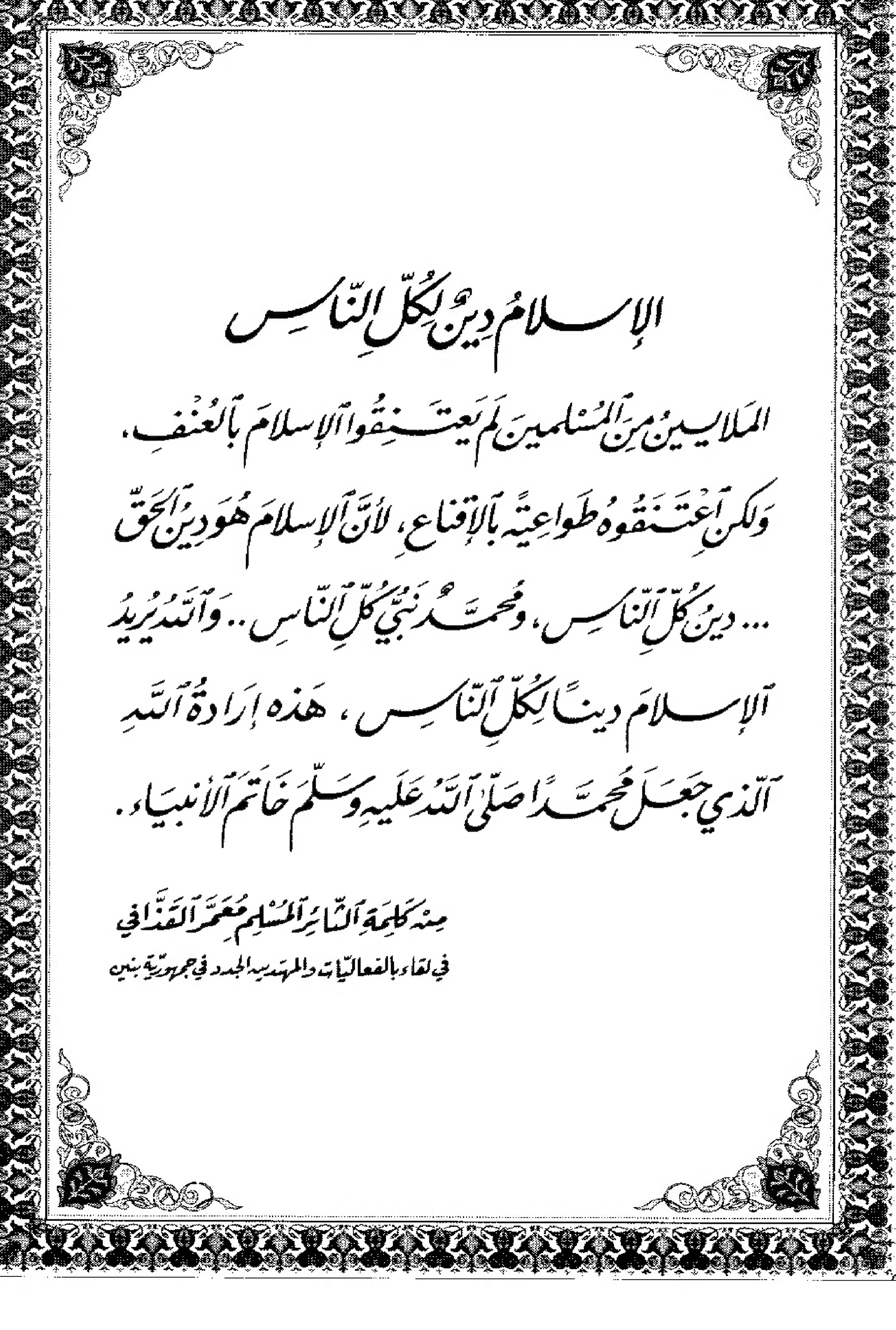
1372 من وفاة الرّسول ﷺ الموافق لعام 2004 مسيحي



- من بلاغة الضّمائر في القرآن الكريم
- الفكر الأندلسيّ والافتراضات الإيديولوجيّة للنّهضة الأوربيّة
- من أعلام ليبيا (الشيخ أحمد البهلول)
- بصمات يهوديّة على حركة الاستشراق



بسم الله الرحمن الرحيم
ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربه
والمؤمنون كل ءامن بالله وملئكته
وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد
من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا
غفرانك ربنا وإليك المصير
صدق الله العظيم
البقرة 285

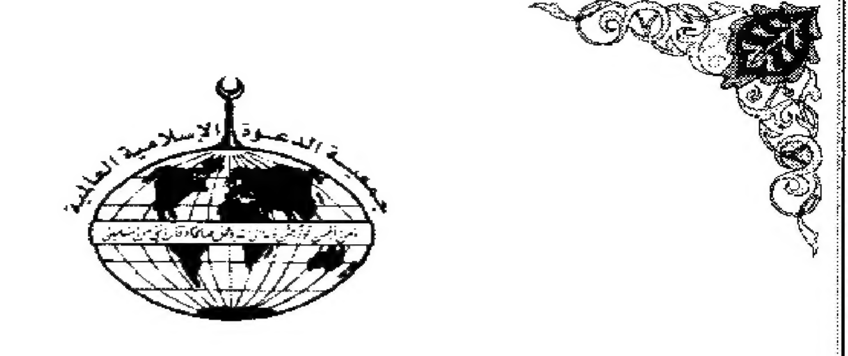


الإسلامُ دينٌ لكلِّ النّاس

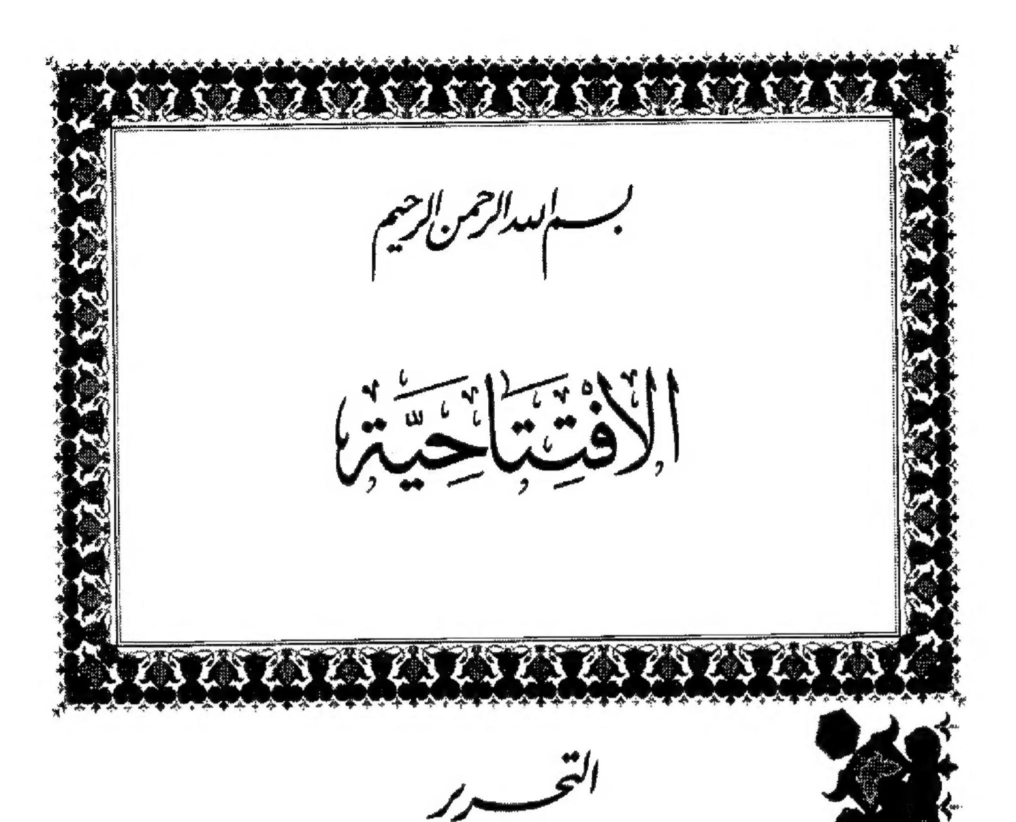
الملايينُ من المُسلمين لم يعتنقوا الإسلامَ بالعُنفِ، ولكن اعتنقوهُ طواعيةً بالإقناعِ، لأنّ الإسلامَ هو دينُ الحقّ ... دينُ كلِّ النّاسِ، ومحمّدٌ نبيُّ كلِّ النّاسِ .. واللهُ يُريدُ الإسلامَ ديناً لكلِّ النّاسِ، هذه إرادةُ اللهِ الذي جعلَ محمّداً صلّى اللهُ عليهِ وسلّم خاتمَ الأنبياء.

من كلمةِ الثّائرِ المُسلمِ معمّر القذّافي

في لقاءٍ بالفعاليّات والمهتدين الجدد في جمهوريّة بنين


جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

المحتويات



لقد تخطت هذه المجلة عقدين كاملين من عمرها الزمني، وأضاءت بهذا المشعل الجديد أولى عتبات العقد الثالث في خط تصاعدي برهنت فيه على نزاهة الكلمة وصدق التوجه والروح العلمية الأصيلة، ملتزمة عبر هذه المسيرة الطويلة كلها بالمبادئ الإنسانية الرفيعة والأهداف النبيلة. المبرأة من التعصب والذاتية، مؤمنة بتحرير بحوثها من أي إسار فكري أو مذهبي تقديراً لأهمية الموضوعية والحياد العلمي في خدمة الحقيقة وأهمية ذلك في توثيق عرى الصلات المعرفية بين البشر.

ولم يثنها عن خط سيرها المتواصل عبر هذه الفترة الطويلة كلها مواقف مغايرة أو أحداث مفاجئة أو متغيرات دولية أو صراعات فكرية تنحو منحى الاستفزاز والتحدي لإيمانها المطلق بقيمة الأدب القرآني الحكيم القائم على احترام المخالفين وتجنب أي لون من ألوان العناد أو الجدل المؤدي إلى المراء والتنازع. والاقتصار على إبراز الحقائق والدفاع عن المبادىء السامية وإقرارها

بعيداً عن أساليب الانتقاص من قدر الآخرين أو التقليل من مكانتهم أو الحط من شأنهم أخذاً بالحكمة القائلة: «من قرر الحق استغنى عن تهجين أهل الباطل».

حقاً إن الأمة الإسلامية اليوم تشهد تحدياً سافراً، وهجمة متصاعدة، ومحاولات إقصاء متعددة، ليست الأولى من نوعها ولن تكون الأخيرة، فالصراع سنة من سنن التدافع في هذا الوجود، «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»، غير أن الدخول في التحدي والمواجهة قد يذكي روح العداء، ويزيد نار الحقد اشتعالاً. ولذا فإن المجلة تلزم نفسها بتقديم الحقيقة عن الإسلام كما أراده الله لأن هذا المنهج كفيل بإسكات تيارات الحقد والعداء.

وقد وعت أمتنا التاريخ وتعلمت من أحداثه أن الظالم قد يمل أحياناً من كثرة ظلمه، فيقلع عن غيه ويعود إلى رشده، وقد بدت بواكير تلك النتائج تتجسد في تلك المظاهرات الكبرى التي جابت شوارع المدن العالمية منددة بالحروب المدمرة للحضارات قديمها وحديثها.

ومن يدري فلعله بعد أن يتاح لتلك الشعوب فرصة الاطلاع على الأسس التي يقوم عليها الإسلام، وعلى مبادئه وأصوله في تحقيق السلام والأمن ونبذ التطرف في جميع أشكاله، والعودة بالإنسان إلى هويته الإنسانية تزداد مواقفها تأييداً ونصرة لقضايا هذه الأمة ولنا في تاريخ الصراع والحروب الطاحنة التي قادها المغول ضد المسلمين عبرة، فما إن اطلعوا على حقائق الإسلام ومبادئه وهديه وقيمه وأخلاقه وعدله وحثه على الأخذ بمناهج البحث العلمي وقبول كل مستحدث من المعارف، والدعوة إلى درء الفساد بكل صوره وأشكاله، والنهي عن كل شيء يمكن أن يلحق ضرراً بالبشرية قاطبة دون استثناء لشعب دون شعب، فما أن عرفوا تلك الحقائق، وأدركوا أبعادها في الفكر والسلوك حتى نبذوا العنف وراء ظهورهم، وتخلوا عن عقائدهم ودخلوا الإسلام عن طواعية، وأضافوا إليه أمة أخرى نالت شرف الهداية بفضل الله ونور المعرفة بتفاعلها مع ثقافة الإسلام الواسعة.

ونحن اليوم أكثر وثوقاً من ذي قبل بأن تنتهي هذه الأزمة بإذن الله إلى وفاق ويومئذ يفرح المؤمنون بنصرالله.

التحرير



محمد بن الحسن الشيباني وتهمة الإرجاء



دكتور عثمان ابراهيم علي أبو بكر
جامعة الفاتح - كلية الآداب

قبل أن أدخل في هذه المسألة لا بد من تعريف موجز لزمن هذا الرجل، وذكر شيء عن حياته وسيرته، فقد عاش هذا الرجل في المرحلة الأولى للعصر العباسي، والتي تميزت بلون علمي خاص، كما أن لها لوناً في السياسة والأدب ـ أعني خلافة الواثق بالله ـ، فامتازت بغلبة العنْصر الفارسي، وبحرية الفكر إلى حد ما، وبدولة المعتزلة وسلطانهم، وامتازت بتحويل ما باللسان العربي إلى قيد في الدفاتر، وما للسان الأجنبي إلى لغة العرب، وهو في كل هذا يخالف العصر قبله وبعده مخالفة تجعله حلقة قائمة بنفسها؛ ولذلك سمِّيت بالعصر الذهبي الأول[1].

(1) ضحى الإسلام لأحمد أمين: جـ1/ ص5 بتصرف.

وأما من الناحية السياسية فقد كانت الدولة الإسلاميَّة ذات سيادة، ونفوذ قوي، وعلاقات واسعة، فقد ساسها أمراء أقوياء استطاعوا ترسيخ أركان الدولة، ورد هجمات الطامعين[2]. وفي هذه الفترة الذهبية عاش الإِمام الشيخ محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله الذي يرجع أصله إلى الجزيرة من منتجع بني شيبان من ديار ربيعة، ثم انتقل إلى واسط حيث ولد الإمام محمد بن الحسن، وعاش الإمام في بلهنية العيش، ببيت والده السري المثري بالكوفة[3]. أما وصفه فكان هذا الرجل ـ رحمه الله ـ سميناً، خفيف الروح، ذكياً، متقد الذهن، سريع الخاطر، قوي الذاكرة، جميل الخلق والخلق[4].

أما منزلته العلمية في كثرة الرواية والرأي، والتصنيف لفنون علوم الحلال والحرام فقد كانت منزلة رفيعة، يعظمه أصحابه جداً[5].

قال الذهبي: انتهت إليه رئاسة الفقه بالعراق بعد أبي يوسف، وتفقه به أئمة وصنف التصانيف، وكان من أذكياء العالم[6].

أما منزلته في الحديث وروايته له، فعن حنبل بن إسحاق قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: كان أبو يوسف منصفاً في الحديث، أما أبو حنيفة ومحمد بن الحسن، فكانا مخالفين للأثر. وقال الدارقطني: لا يستحق محمد عندنا الترك. وقال النسائي: حديثه ضعيف. وأما الشافعي، فاحتج بمحمد بن الحسن في الحديث[7].

وبعد هذه النبذة الموجزة عن عصره وحياته ندخل في مذهبه العقدي فإنه كان يقول ـ أعني محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ في مسألة الإيمان كقول أبي

---

(2) مختصر تاريخ العرب والإسلام لمحمد دروزة: جـ2/ ص7.

(3) بلوغ الأماني للكوثري: ص5، تاريخ بغداد للخطيب: جـ2/ ص172، وفيات الأعيان لابن خلكان: جـ3/ ص324 ـ 325، بتصرف.

(4) بلوغ الأماني: ص5.

(5) أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصميري: ص120.

(6) مناقب أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي: ص50.

(7) مذاهب أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي: ص58.

حنيفة بأنه العقد والكلمة، فعن الحسن بن زياد، عن محمد بن الحسن أنه قال: مذهبي ومذهب أبي حنيفة وأبي يوسف مذهب أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم[8]. أما مسألة اتهامه بالإرجاء[*] في مسألة الإيمان، فذلك تبعاً لما قال به شيخه أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ فمسألة الإيمان عند أبي حنيفة لا تزيد ولا تنقص، ولذا يعتبر إيمان أهل السماء وأهل الأرض واحداً، فقد روي عنه أنه قال: (إيمان أهل الأرض وأهل السماوات واحد، وإيمان الأولين والآخرين والأنبياء واحد؛ لأنا كلنا آمنا بالله وحده، وصدقناه، والفرائض كثيرة مختلفة، وكذا الكفر، لكن للأنبياء علينا الفضل في الثواب في الإيمان، وجميع الطاعات؛ لأنهم كما فضلوا في الطاعات، كذلك فضلوا في جميع الأمور في الثواب وغيره، ولم يظلمنا ربنا بذلك؛ لأنه لم ينقص من حقنا، بل زاد لهم ذلك إعظاماً لهم؛ لأنهم القادة للناس، ولا يساويهم في الرتبة أحد؛ لأن الناس أدركوا الفضل بهم، وكل من يدخل الجنة يدخل بدعائهم)[9]. فحقيقة الإيمان هي التصديق، لا تزيد ولا تنقص عند أبي حنيفة، ولكن قد تجيء الزيادة في الفضل من ناحية أخرى، لزيادة المؤمن بها[10].

وألا يكفِّر العصاة لعصيانهم؛ لوجود أصل الإيمان عندهم، إذ الإيمان الكامل قد توافر لهم، وإن لم يعملوا، ويعد العصاة مؤمنين خلطوا عملاً صالحاً

---

(8) المناقب للكردري: ج2/ ص162.

(*) الإرجاء على معنيين: أحدهما: التأخير، مثل قوله تعالى: ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾سورة الأعراف، الآية: 111، أي أمهله وأخاه. والثاني: إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على جماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم يؤخرون العمل على النية والقصد، وأما بالمعنى الثاني، فظاهر، فإنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يحكم عليه بحكم ما في الدنيا، مع كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار، فعلى هٰذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان. وقيل: المرجئة تأخير علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ إلى الدرجة الرابعة، فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان. (الملل والنحل للشهرستاني: ج1/ ص257 ـ 258 أبو حنيفة حياته وعصره: ص134).

(9) مذاهب أبي حنيفة للكردري: ج2/ ص41، أبو حنيفة حياته عصره لمحمد أبي زهرة: ص172، الفقه الأكبر: ص5 ـ 6.

(10) الفقه الأكبر شرح الملا علي القاري: ص102 ـ 103.

وآخراً سيئاً ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْۚ﴾[11]. وفي كتاب الانتقاء لابن عبد البر: (عن أبي مقاتل سمعت أبا حنيفة يقول: الناس عندنا على ثلاث منازل):

- الأنبياء من أهل الجنة.
- والمنزلة الأخرى: المشركون نشهد عليهم أنهم من أهل النار.
- والمنزلة الثالثة: المؤمنون نقف عندهم، ولا نشهد عليهم أنهم من أهل الجنة، ولا من أهل النار، ولكنا نرجو لهم، ونخاف عليهم، ونقول قوله تعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْۚ﴾[12]، حتى يقضي الله ـ عز وجل ـ بينهم، وإنما نرجو؛ لأن الله ـ عز وجل ـ يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾[13]. وليس أحد من الناس أوجب له الجنة، ولو كان صواماً قواماً غير الأنبياء، ومن قالت فيه الأنبياء أنه من أهل الجنة[14]، ولقد وافق هذا ما جاء في الفقه الأكبر (ولا نكفر مسلماً بذنب، وإن كان صاحب كبيرة إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان)[15].

وهذا كلام منطقي سليم، موافق لما في القرآن من وعد ووعيد، وقد ارتضاه العلماء، وقبله الفقهاء، وكان مالك إمام دار الهجرة يوافق أبا حنيفة عليه، وله قصة في ذلك مع عمر بن حماد بن أبي حنيفة[16].

وهذا الرأي عليه جماهير المتأخرين من المسلمين، وما خالفه سوى جماعة المسلمين من الخوارج والمعتزلة.

ومع ذلك فإن هذا الرأي لقي انتقاداً من بعض العلماء في حين أن ما جاء في كتابه الفقه الأكبر ينفي عنه هذه التهمة، وما ذهب إليه لا يتفق مع مذهب القائلين بالإرجاء.

---

(11) الفقه الأكبر: ص5 ـ 6، سورة التوبة، الآية: 103 رواية قالون عن نافع المدني.

(12) سورة التوبة، الآية: 103، رواية قالون عن نافع المدني.

(13) سورة النساء، الآية: 48.

(14) الانتقاء لابن عبد البر: ص167، أبو حنيفة حياته وعصره: ص173 ـ 174.

(15) الفقه الأكبر شرح الملا علي: ص102 ـ 103.

(16) للمزيد راجع (أبوحنيفة حياته وعصره وآراؤه) لأبي زهرة: ص174 ـ 175.

وحرصاً على الموضوعية فقد ورد عنه القول (أن المؤمن لا تضره الذنوب، ولا نقول: إنه لا يدخل النار، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة، وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة، ولكن نقول: من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة، والمعاني المبطلة، ولم يبطلها بالكفر والردة حتى خرج من الدنيا مؤمناً، فإن الله تعالى لا يضيعها، بل يقبلها منه، ويثيبه عليها. وما كان من السيئات دون الشرك والكفر، ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمناً، فإنه في مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلاً)[17].

ولو رجعنا لقول المعتزلة، نجد أنهم كانوا يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى أن صاحب الكبيرة ليس مخلداً في النار، بل يعذب بمقدار، ويعفو الله عنه، لذا أطلق على أبي حنيفة وصاحبه مرجئة بهذا الاعتبار. ولقد قال الشهرستاني في هذا المقام في كتابه: (لقد كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة. ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، فظنوا أنه يؤخر العمل عن الأيمان، والرجل مع تخريجه من العمل كيف يفتي بترك العمل)[18].

وله وجه آخر وهو إنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً، وكذلك الوعيدية من الخوارج، فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج[19].

وعلى ما مضى نستطيع أن نقول أن الفرق بالنسبة لمرتكب الكبائر على ثلاث شعب:

---

(17) الفقه الأكبر بشرح الملا علي: ص110 ـ 111.

(18) الملل والنحل للشهرستاني: جـ1/ ص264 ـ 265.

(19) الملل والنحل للشهرستاني: جـ1/ ص141.

إحداها: الطوائف التي لا تعده من المؤمنين، وهم الخوارج والمعتزلة.

ثانيها: الذين قالوا: إنه لا يضرُّ مع الأيمان معصية، وإن الله يغفر الذنوب جميعاً وهؤلاء هم المرجئة المذمومون.

والثالثة: جمهرة العلماء الذين يرون أن يكفر العاصي، والحسنة بعشر أمثالها، والسيئة بمثلها، وعفو الله لا قيد يقيده، ولا حد يحدده، وأبو حنيفة من هؤلاء، وهم جمهور المسلمين، فإن كان من يرى هذا الرأي من المرجئة، فجمهور المسلمين مرجئون.

والحق أن الإرجاء في آخر أدواره قد صار إلى الإباحة أقرب (فزعموا أن أحداً من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر)[20] وبهذا فتحوا الباب للفساق حتى قال فيه زيد بن علي ـ رضي الله عنه: ـ (أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله تعالى)[21].

والمحققون من العلماء قصروا الإرجاء على الطائفة الإباحية فقط، وبذلك نفوا عن أبي حنيفة عقيدة الإرجاء.

أما مسألة خلق القرآن فقد قال أبو سليمان الجوزجاني:

سمعت محمد بن الحسن يقول: من قال القرآن مخلوق، فلا تصلوا خلفه ـ يعني ما هو قائم بالله ـ[22]. وأما خط الكاتب، وصوت القاري، والتالي له، والصور الذهنية في ذهن الحافظ، فحدوثها محسوس مشاهد[23].

أما فيما يتعلق بمسألة الرؤية، النزول لله ـ عز وجل ـ ويوم القيامة.

فإن اللالكائي يقول بسند طويل عن محمد بن الحسن الشيباني ـ في الأحاديث التي جاءت في (أن الله ينزل إلى السماء الدنيا) ونحو هدا من

---

(20) شرح الملا علي القاري الفقه الأكبر: ص104.
(21) أبو حنيفة حياته وعصره: ص175.
(22) بلوغ الأماني فيما نقله عن شرح السنة للألكاني: ص53.
(23) الفقه الأكبر: ص2، بلوغ الأماني: ص53.

الأحاديث ـ إن هذه الأحاديث رواها الثقات، فنحن نرويها، ونؤمن بها، ولا نفسرها[24]. وفيما يخص مسألة صفة الرب ـ عز وجل ـ قال اللالكائي في شرح السنة بسنده عن محمد بن الحسن الشيباني اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على أن الإيمان بالقرآن، والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئاً من ذلك، فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، لأنهم لم يصفوا، ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا»[25].

أما ما ذكرته بإيجاز عن قوله في مسألة خلق القرآن، وفي مسألة نزوله عز وجل يوم القيامة ورؤيته، وفي مسألة صفة الرب ـ عز وجل ـ فهو رد على المتقولين عليه بأنه كان يدعو إلى القول بخلق القرآن، أو إلى رأي جهم، وكان لا يرى الخوض في الصفات، كما هو مذهب السابقين من علماء الأمة، وهو المختار بالنظر في ذلك العهد[26].

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، لأبي عبد الله الصيمري، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة مصورة من طبعة وزارة المعارف للحكومة الهندية، بدون ط، 1394هـ ـ 1974م.

2 ـ **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، (ت 463هـ)، نشر مكتبة القدسي ـ القاهرة، بدون ط، سنة 1350هـ.

3 ـ **بلوغ الأماني في سيرة الإمام الشيباني**، تح محمد زاهد الكوثري، وأبو الوفاء الأفغاني، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد ـ الدكن ـ الهند، بدون ط، 1366هـ.

(24) الفقه الأكبر: ص5، بلوغ الأماني فيما نقله عن شرح السنة: ص53.

(25) الفقه الأكبر: ص2 ـ 3، البلوغ فيما نقله عن شرح السنة: ص54.

(26) (ثم جد بعد ذلك من النحل ما يقضي بضرورة التأويل؛ دفعاً للشبه، وقمعاً للقائلين بالصوت والحركة، وللمزيد تراجع العقيدة الطحاوية وشروحها).

4 ـ **أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، ط2، لسنة 1955م.

5 ـ **ضحى الإسلام لأحمد أمين**، مطبعة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ مصر، ط5، 1952 ـ 1371هـ.

6 ـ **كتاب الفقه الأكبر**، لأبي حنيفة النعمان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند، ط2، 1373هـ ـ 1953م.

7 ـ **الفقه الأكبر لأبي حنيفة**، بشرح الملا على القارئ.

8 ـ **مختصر تاريخ العرب والإسلام**، ترتيب محمد دروزة، المطبعة السلفية ـ مصر، ط2، 1344هـ ـ 1925م.

9 ـ **الملل والنحل محمد عبد الكريم الشهرستاني**، تح محمد بدران، معهد الدراسات العربية، بدون ط، 1966م. وطبعة دار المعرفة ـ بيروت 1404هـ.

10 ـ **مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف**، محمد بن الحسن الشيباني للذهبي، تح محمد زاهد الكوثري، وأبي الوفاء الأفغاني ، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن الهند، بدون ط، 1366هـ.

11 ـ **مناقب أبي حنيفة للكردري المعروف بابن البزاز**، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ حيدر آباد ـ الهند، ط1، 1321هـ.

12 ـ **وفيات الأعيان**، لابن خلكان د.ت 681هـ، تح محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، بدون ط، سنة 1948م.



جهود أئمة اللغة المتقدمين في تنقية العقيدة

دكتور عمر مسلّم العكش
جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا

ملخّص:

موضوع الدراسة هو «جهود أئمة اللغة المتقدمين في تنقية العقيدة. وقد حاولت الدراسة أن تبرز تلك الجهود اللغوية التي وضعت العرب والمسلمين على أبواب منعطف تاريخي بدؤوا به خطوتهم الأولى في التفكير اللغوي، وكانت نقطة الانطلاق التماس غرائب القرآن الكريم، وإعرابه، وتأويل مشكله، والشروع في التأليف، ووضع الرسائل والكتب والمصنفات في علوم القرآن التي توفرت على دراسة الألفاظ الغريبة، ودراسة المعاني والمسائل الدينية، وقد حفز اشتمال القرآن على المتشابه العلماء على الاشتغال بالعلوم الكثيرة التي تمكنهم من فهم الآيات المتشابهات، فجدُّوا في بيان معانيها، وتوضيح مشكلاتها اللغوية والنحوية والصرفية وشرح ألفاظها الغامضة، ومفرداتها الغريبة، وإزالة الغموض

من متشابهها، يحفزهم على ذلك الدفاع عن العقيدة الإسلامية والتصدِّي للطاعنين في القرآن، والاجتهاد في تأكيد أصالة مفرداته الثابتة التي أتى بها الوحي الإلٰهي، بما ينسجم مع روح هذا الكتاب المنزل، والدلالات السليمة للعربية الفصحى، وتأويل مشكل آياته، حتى يستوي في فهمه السامعون، وبيان نواحي إعجازه وتناسق سوره وآياته، وتكامله في وحدته، وهم يهدفون في هذا التبين إلى هدم كل ما أشاعه المغرضون حول الكتاب الكريم، من مزاعم التناقض والغموض، والتفاوت في البيان، وقد تسلحوا باللغة، ليردوا عليهم أقوالهم، ويفندوا مزاعمهم، ويبطلوا حججهم، معتمدين في ذلك على قدراتهم اللغوية ومخزونهم اللغوي ليصححوا ما اعتقدوا أن المغرضين قد أخطؤوا فهمه، محتكمين في تأويل اللفظ القرآني إلى تداوله الحي الثابت في أكثر من مجال قرآني وتراثي عربي.

مدخل:

كان للغويين العرب المتقدمين إسهام مبكر في البحث اللغوي الذي وضع الأسس ومهد السبل لنهضة علم اللغة العام كما عرفته الإنسانية فيما بعد بكل تشعبه ونظرياته.

وكان المنطلق إلى هذا الموضوع دينياً في الأصل، ذلك أن أبحاث اللغويين العرب نشأت تلبية لنزوع عقلي يهدف إلى معالجة قضية غير لغوية في جوهرها، ولكن لم يكن من سبيل إليها إلا باللغة، وأعني بذلك قضية العقيدة ممثلة بالقرآن الكريم، ومن هنا كان اتجاه الأوائل من لغويينا دينياً قبل أن يكون لغوياً. فلقد أقلقهم أن من الصحابة من يقفون حائرين أمام بعض ألفاظ القرآن الكريم بسبب عدم معرفتهم معناها الدقيق، أو تهيبهم من تفسيرها على وجه قد لا يوافق المقصود بها في تعاليم العقيدة، أو القصد الشرعي، ومثل هذا ينبني على احتمال اللغات ويعرف بالتأويل، لا بتحقيق المعنى، وغير خفي أن هذا كله يعني الحاجة الماسَّة إلى المعرفة اللغوية المتنوعة، والتسلح بذخيرة كافية من العلم حتى يصبح المفسّر مؤهلاً للقيام بمهمته الدينية اللغوية، وبالنظر إلى هذه

الاعتبارات ومراعاتها كان الحض على مدارسة القرآن الكريم وفهمه ومعرفة لغة العرب وأساليب كلامهم، وقال أحد العلماء: «يحتاج من تكلَّم في تفسير كتاب الله عز وجل إلى عشر خصال، إن أخطأ واحدة منها كان السكوت أولى به. إحداها: أن يكون عالماً بظاهر التنزيل، عارفاً باختلاف القراءات وما يختلف به المعنى وما لا يختلف. والثانية: أن يكون عارفاً بلغة العرب وطريقة النحو والإعراب[1]. .» وقال السيوطي: «لا يُقْرِئ القرآن إلا عالم باللغة»[2].

ولذلك كان الحرص على فهم القرآن الكريم وتفسير غريبه وتأويل مشكله استكمالاً لفهم العقيدة الإسلامية، وتنقيتها، وخدمة لها، وصوناً للغة القرآن الكريم من فساد الألسنة واللحن الذي بات متوقَّعاً بما له من آثار غير حميدة في توجيه الآيات الكريمة. وقال ابن الأثير في هذا الصدد: «. . . وجاء التابعون لهم «للصحابة» بإحسان، فسلكوا سبيلهم، ولكنهم قلُّوا في الإتقان عدداً، واقتفوا هديهم وإن كانوا مدُّوا في البيان يداً، فما انقضى زمانهم على إحسانهم إلا وكان اللسان العربي قد استحال أعجميّاً أو كاد، فلا نرى المستقلّ به إلا آحاداً»[3].

وقال ابن فارس: «فمن أراد معرفة كتاب الله ـ جل وعز ـ وما في سنة رسول الله ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب لم يجد من العلم باللغة بدّاً»[4] فإن عبارَتَيْ «معرفة كتاب الله» و«العلم باللغة» وما تتضمنانه من دلالة على الإلمام أو الفهم لبعض جوانب اللغة لتكون أدوات ووسائل موصولة إلى «فهم» لغوي وديني.

جهود أئمة اللغة المتقدمين في تنقية العقيدة:

ملك القرآن الكريم على المسلمين الأوائل قلوبهم، وأضحى همهم الأوحد قراءته والاستماع إليه، وكان الصحابة عرباً خُلَّصاً، يتذوقُون الأساليب الرفيعة، ويفهمون ما ينزل على رسول الله ﷺ من الآيات البينات، فلم تكن

(1) مقدمتان في علوم القرآن: 174.
(2) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: 2/ 302.
(3) النهاية في غريب الحديث والأثر: 1/ 4.
(4) الصحابي في فقه اللغة: 64.

الحاجة ماسَّة إلى وضع تآليف في علوم القرآن في عهد رسول الله والصحابة، وظلت علوم القرآن تروى بالتلقين والمشافهة على عهد رسول الله، ثم على عهد خليفتيه أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ وفي خلافة عثمان ـ رضي الله عنه ـ بدأ اختلاط العرب بالأعاجم، وأمر عثمان ـ رضي الله عنه ـ أن يجتمعوا على مصحف إمام، وأن تنسخ منه مصاحف للأمصار، وأن يحرق الناس كل ما عداها، فوضع بذلك الأساس لعلم رسم القرآن، أو علم الرسم العثماني، كما أمر علي ـ رضي الله عنه ـ أبا الأسود الدؤلي المتوفى سنة (69هـ) بوضع بعض القواعد للمحافظة على سلامة اللغة العربية، فكان علي ـ رضي الله عنه ـ بذلك واضع الأساس لعلم إعراب القرآن الكريم، ثم تتابع التأليف في علوم القرآن، ومنها علم التفسير، وعلم أسباب النزول، وعلم المكيّ والمدني، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم غريب القرآن وتأويل مشكله.

وفي عصر التأليف الأول، كان العلماء يهتمون بالتفسير قبل كلِّ شيء، لأنه أمُّ العلوم القرآنية، ونشأ التفسر بالرأي إلى جانب التفسير بالمأثور، وفُسِّر القرآن كلُّه، وجزء منه وسورة، وأحياناً آية أو آيات خاصة كآيات الأحكام.

واسترعى انتباه علماء التفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[5].

وقد حمل ذكر المحكم والمتشابه العلماء على وضع مؤلفات كثيرة في هذا العلم، لبيان معاني بعض آيات من الكتاب الكريم، وهم متفقون على أن المحكم من الآيات هو الذي يدل على معناه بوضوح لا خفاء فيه، ولذلك لم يبحثوا فيه؛ لأن قراءته كافية لفهم المراد منه، أمَّا المتشابه فهو الذي يخلو من الدلالة الراجحة على معناه، ويدخل في المتشابه: المجمل والمؤول،

(5) سورة آل عمران، الآية: 7.

والمُشْكِل، لأن المجمل يحتاج إلى تفصيل، والمؤوَّل لا يدلُّ على معنى إلا بعد التأويل، والمُشْكِل خفي الدلالة، فيه لبْس وإبهام.

وقد حفز اشتمال القرآن على المتشابه العلماء على الاشتغال بالعلوم الكثيرة التي تمكنهم من فهم الآيات المتشابهات، فجدّوا في بيان معانيها، وتوضيح مشكلاتها اللغوية والنحوية والصرفية، وشرح ألفاظها الغامضة، ومفرداتها الغريبة، وإزالة الغموض من متشابهها، وتأخذ هذه المؤلفات من كل علم بطرف، فهي آخذة من اللغة بطرف، ومن التفسير، وبيان الأحكام بطرف، ولا تستقصي هذه المؤلفات تفسير آيات القرآن آية آية.

وتذكر المصادر عدداً كبيراً من أئمة اللغة الذين وضعوا مؤلفات عديدة في تأويل مشكل القرآن، منهم: واصل بن عطاء «ـ 231هـ»[6]، ويونس بن حبيب «ـ 182هـ»[7] وأبو جعفر محمد بن حس الرؤاسي «ـ 187هـ»[8]، والكسائي «ـ 189هـ»[9]، وأبو فيد مؤرِّج السدوسي «ـ 195هـ»[10]. وأبو محمد اليزيدي «ـ 202هـ»[11]، وقطرب «ـ 206هـ»[12] والفرّاء «ـ 217هـ»[13]، وأبو عبيدة معمر بن المثنى «ـ 211هـ»[14]، والأخفش «ـ 215هـ»[15]، وأبو عبيد القاسم بن سلام «ـ 224هـ»[16]، وابن قتيبة الدينوري «ـ 276هـ»[17].

---

(6) وفيات الأعيان: 6/ 11.

(7) الفهرست: 55، وذكر أن له كتابين: صغير وكبير.

(8) السابق: 55، ومعجم الأدباء: 18/ 125، وإنباه الرواة: 51.

(9) السابق: 55، ومعجم الأدباء: 13/ 202.

(10) السابق: 55، ووفيات الأعيان: 5/ 304.

(11) السابق: 55، ووفيات الأعيان: 6/ 183.

(12) السابق: 129، وإنباه الرواة: 3/ 220، ومعجم الأدباء: 19/ 53.

(13) طبقات المفسرين: 2/ 326.

(14) بغية الوعاة: 2/ 295.

(15) طبقات المفسرين: 1/ 35.

(16) بغية الوعاة: 2/ 376، وإنباه الرواة: 3/ 110.

(17) مراتب النحويين: 136، والفهرست: 85، وتاريخ بغداد: 10/ 170.

ومن تلك المؤلفات وصلت كتب معاني القرآن للفرّاء، ومجاز القرآن لأبي عبيدة، ومعاني القرآن للأخفش، وتأويل مشكل القرآن، وكتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة لابن قتيبة.

وأطلق السمَّري راوي كتاب «معاني القرآن للفراء، اسم «تفسير مشكل إعراب القرآن الكريم» على هذا المؤلف. وهدف الفرّاء إزالة اللبس عن الآيات المشكلة التي رأى فيها مشكلة لغوية أو نحوية أو صرفية، وشرح ألفاظها الغامضة، ومفرداتها الغريبة، وأزال الغموض من متشابهها؛ ولذلك تجاوز الآيات المحكمات لوضوحها وعدم الحاجة إلى الوقوف عندها.

ويعكس منهج الكتاب ذهن الفرّاء المنظَّم، فقد راعى ترتيب تسلسل سور القرآن الكريم، فبدأ بسورة الفاتحة، فالبقرة، فآل عمران، وانتهى بسورة الناس، كما راعى تسلسل ترتيب الآيات التي يعالجها في السورة نفسها، فبدأ ـ مثلاً ـ بالآية الأولى التي رأى فيها مشكلة ما، وانتقل إلى الآية التالية، وهكذا حتى يأتي على الآيات المتشابهات آية آية. ولم تتمحَّض معالجته للآيات المتشابهات على الجانب اللغوي، فقد تناولت جوانب مختلفة، وذلك حسب طبيعة المشكلة التي يراها في الآية، فقد عالج رسم القرآن في كلمة «اسم»، وعلَّل حذف الألف في البسملة بالتخفيف[18]، وعالج القراءات القرآنية، فوقف عِند قراءة قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وناقش أوجه قراءتها بالرفع، والفتح، والكسر، والتمس لكل وجه علَّة[19]. وعالج مسائل نحوية، وناقش إعراب (غير) و(لا) في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[20].

وناقش تذكير الفعل وتأنيثه في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾[21]. وذهب إلى زيادة (لا) في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾[22]،

---

(18) معاني القرآن: 1/ 302.

(19) السابق: 1/ 303.

(20) سورة الفاتحة، الآية: 7، ومعاني القرآن: 1/ 8.

(21) سورة البقرة، الآية: 212، والسابق: 1/ 125، 131.

(22) سورة الأعراف، الآية: 12. والسابق: 1/ 21 و46 و244 و374.

وعالج مسائل صرفية، وناقش قوله تعالى: ﴿وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾[23]. واستشهد على ظاهرة الإبدال بسماعه من بني أسد إبدالهم الفاء من الثاء كثيراً[24]. وعالج القراءات القرآنية، وناقش قراءة الحسن في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ﴾[25]. فاحتجَّ بقول امرأة من طيئ سمعها في توجيه الهمز في دريت ودرأت[26].

واعتمد الفرّاء على حسِّه اللغوي السليم، وعلى خبرته بأسرار العربية وأساليبها، وقلَّب الآية على وجوهها، وناقش قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾[27]، فقال: يصلح فيه (ذلك) من جهتين، وتصلح فيه (هذا) من جهة، فأمّا أحد الوجهين من (ذلك) فعلى معنى: هذه الحروف يا أحمد، ذلك الكتاب الذي وعدتك أن أوحيه إليك، والآخر أن يكون (ذلك) على معنى يصلح فيه (هذا)، لأن قوله (هذا) و(ذلك) تصلحان في كل كلام إذا ذكر ثم أتبعته بأحدهما بالإخبار عنه، ألا ترى أنك تقول: «قد قدم فلان»، فيقول السامع: «قد بلغنا ذلك» و«قد بلغنا هذا الخبر». فصلحت فيه «هذا» لأنه قد قرب من جوابه، فصار كالحاضر الذي يشير إليه، وصلحت فيه «ذلك» لانقضائه، والمنقضي كالغائب، ولو كان شيئاً كأنما يُرَى لم يَجُزْ مكان «ذلك» «هذا» ولا مكان «هذا» «ذلك». . . وفي قراءة عبد الله بن مسعود: «هذا فذوقوه»، وفي قراءتنا «ذلكم فذقوه»[28]. فأمّا ما لا يجوز فيه «هذا» فلو رأيت رجلين تَذْكُرُ أحدَهما لقلت للَّذي تعرف: مَنْ هذا الذي معك؟ ولا يجوز ها هنا: من ذلك؟ لأنك تراه بعينك.

وتحدّث الفرّاء عن مظاهر الإعجاز في القرآن، فذكر الالتفات، والمجاز،

---

(23) سورة البقرة، الآية: 61.

(24) معاني القرآن: 1/ 41.

(25) سورة يونس، الآية: 16.

(26) معاني القرآن: 1/ 459.

(27) سورة البقرة، الآية: 2.

(28) سورة الأنفال، الآية: 14.

والإيجاز، والحذف، والاستفهام، والتعبير عن النفي بالتعجب، وعن الأمر بالجزاء[29]، كما تحدث عن أسباب النزول[30]، وذكر عادات الجاهليين وأخبارهم[31]، واعتمد الفرّاء في معالجته للآيات المتشابهات على آراء العلماء والمفسِّرين والقرّاء، كابن عبَّاس، ومجاهد، وغيرهما[32]، وأخذ عن الأعراب الفصحاء والقبائل الفصيحة كقبيلة أسد[33].

أمّا مصادر شواهده فمتنوّعة، وعلى رأسها شواهد القرآن نفسه، فقد استشهد بالآية على الآية، ومنها الشعر الجاهلي والإسلامي، ومنها القراءات القرآنية.

ويبدو لنا الفرّاء من خلال كتابه عالماً بالقرآن وقراءاته، وبلغة العرب وعلومها، وبالشعر الجاهلي والإسلامي، وبالعلوم الدينية من فقه وتفسير، فجاء الكتاب ليعكس ثقافته الموسوعية، فهو يجمع من كل موضوع بطرف، فقد أخذ من العلوم الآنفة كلها، وصبَّها في خدمة هدفه الأساسي، وهو تأويل الآيات، والتماس حلول لما رآه من مشكلها ومتشابهها. وتبدو في الكتاب المظاهر الأولى لطرائق التأليف اللغوي، فقد اختلطت فيه الدراسات القرآنية بالدراسات اللغوية، ولذلك يحتل الكتاب مكانة في المكتبتين الدينية واللغوية على حدٍّ سواء.

ثم وضع أبو عبيدة معمر بن المثنى كتاب «مجاز القرآن»، وقد هدف إلى بيان وشرح ما غمض من معاني آيات القرآن الكريم وألفاظه، بعد أن مسَّت الحاجة إلى وضع كتاب يعين الدّارسين على تدبُّر آيات الذكر الحكيم، بعد أن بَعُدَ العهد بعصر التنزيل، كما قال أبو عبيدة في مجازه: «فلم يحتج السلف، ولا الذين أدركوا وجهه إلى أن يسألوا النبي ﷺ عن معانيه، لأنهم كانوا عرب

---

(29) معاني القرآن: 1/ 14، 23، 48، 63، 423، 441.

(30) السابق: 1/ 24، 43، 75.

(31) السابق: 1/ 122.

(32) السابق: 1/ 349.

(33) السابق: 1/ 41.

الألسن، فاستغنوا بعلمهم عن معانيه، وعمّا فيه ممّا في كلام العرب مِثْلَه في الوجوه والتلخيص، وفي القرآن مِثْلُ ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب والمعاني»[34].

ويرى أبو عبيدة أن القرآن الكريم نصٌّ عربي أُنزل بلسان عربي مبين، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[35]. وما دام القرآن جارياً على سنن العرب في أحاديثهم ومحاوراتهم، وما دام يحمل كلَّ خصائص الكلام العربي من زيادة وحذف وإضمار، وتقديم وتأخير فلذلك لم يحتج الذين سمعوه من الرسول والصحابة في فهمه إلى السؤال عن معانيه.

وأمّا «المجاز» عند أبي عبيدة فهو بمعنى التفسير والتأويل والتقدير والغريب، فهو يستعمل لتفسير الآيات هذه الكلمات: «مجازه كذا» و«تفسيره كذا» و«معناه كذا» و«غريبه» و«تقديره» و«تأويله»، على أنَّ معانيها واحدة أو تكاد، ومعنى هذا أن كلمة «المجاز» عنده عبارة عن الطريقة التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعمُّ من المعنى الذي حدّده علماء البلاغة لكلمة «المجاز» فيما بعد.

وقدَّم أبو عبيدة لكتابه بمقدِّمة تناول فيها الحديث عن معنى كلمة «القرآن»، ولماذا سمِّي كتاب الله قرآناً، فقال: «القرآن»: اسم كتاب الله خاصَّة ولا يسمَّى به شيء من سائر الكتب غيره، وإنّما سمِّي قرآناً؛ لأنه يجمع السور فيضمنها، وتفسير ذلك في آية من القرآن قال الله جلَّ ثناؤه: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾[36]، مجازه: تأليف بعضه إلى بعض، ثمَّ قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾[37]، مجازه: فإذا أَلَّفنا منه شيئاً، فضممناه إليك فخذ به، واعمل به، وضمَّه إليك.. يشرح معنى «السورة» من القرآن، مهموزة، وغير مهموزة،

---

(34) مجاز القرآن: 1/ 8.

(35) سورة إبراهيم، الآية: 4.

(36) سورة القيامة، الآية: 18.

(37) سورة القيامة، الآية: 18.

وتحدّث عن جمعها، ثم شرح معنى «الآية» من القرآن، وتحدَّث عن جمعها وتعدّد أسمائها، ثم ذكر أسماء سور القرآن، فقال: «فمن ذلك أنَّ «الحمد لله» تسمّى «أم الكتاب» لأنه يبدأ بها في أول القرآن، وتعاد قراءتها فَيُقْرأ بها في كل ركعة قبل السورة، ولها اسم آخر، فيقال: لها: «فاتحة الكتاب»؛ لأنه يُفْتَح بها في المصاحف، فتكتب قبل القرآن، ويفتتح بقراءتها في كل ركعة قبل قراءة ما يقرأ به من السور في كل ركعة...

كما تحدث أبو عبيدة في المقدِّمة عن الظواهر اللغوية في القرآن، فقال: «ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني.. ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه الجميع ووقع معناه على الاثنين.. ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد... ومجاز المجمل استغناء عن كثرة التكرير، ومجاز المقدَّم والمؤخرَّ، ومجاز ما يحوَّل من خبره إلى خبر غيره، بعد أن يكون من سببه، فيجعل خبره للَّذي من سببه، ويترك هو. وكلُّ هذا جائزٌ قد تكلموا به»[38].

وختم أبو عبيدة مقدِّمة الكتاب بالكلام على (بسم الله) فناقش معناها، ولم يناقش رسمها، كما فعل الفرّاء، فقال: (بسم الله)، فمجاز تفسيره مضمر كأنك قلت: بسم الله قبل كل شيء، وأول كل شيء، ونحو ذلك، قال عبد الله بن رواحة:

بسم الله وبه بدينا ولو عبدنا غيره شقينا

ويقال: بدأت وبديت، وبعضهم يقول: بدينا. «الرحمٰن» مجازه ذو الرحمة، و«الرحيم» مجازه الراحم، وقد يقدِّرون اللفظين من لفظ واحد، وذلك لاتساع الكلام عندهم، وقد فعلوا مثل ذلك، فقالوا: ندمان ونديم.

وقد حشد أبو عبيدة في مقدمة الكتاب كثيراً من الشواهد القرآنية التي تؤيد أراءه التي ذهب إليها، وكثيراً من الشواهد الشعرية، ولغات العرب والقراءات.

---

(38) مجاز القرآن: 1/1 ـ 19.

والتزم أبو عبيدة بتناول سور القرآن حسب تسلسلها، فبدأ بالفاتحة، وانتهى بسورة الناس، كما التزم بترتيب الآيات حسب ورودها في كل سورة، ولم يستنقص شرح الآيات كلها، بل وقف عند الآيات التي رأى فيها مشكلة ما، فعالجها بحسب نوع المشكلة، والتمس لها تأويلاً لغويّاً أو نحويّاً أو صرفيّاً، أو خرَّج قراءة من القراءات القرآنية، معتمداً على خبرته بأسرار العربية، وفقهه بأساليبها، واستعمالاتها، ووقوفه على خصائص التعبير فيها، ونهج في تأويله الآيات المشكلة منهجاً لغوياً، وفسَّر غريب ألفاظها، وعرض لإعرابها، وشرح أوجه تعبيرها، واستعان على تفسيره الآيات بالشعر العربي الجاهلي والإسلامي، متأثّراً بمنهج ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وصَرَفَتْه عنايته بالجانب اللغوي عن الاشتغال بالقصص القرآني، وتفصيل القول فيه، كما صرفته عن تتبُّع أسباب النزول إلاّ عندما يقتضي فهم النص القرآني التعرَّض لذلك.

وخالف أبو عبيدة أئمة اللغة في علاجهم بعض الاستعمالات اللغوية القرآنية وتأويلهم بعض الآيات، وهذا يدل على تمكنه من اللغة، وأوجه تصريفها، من ذلك معارضته للفرّاء في استعمال «لا» في قوله تعالى: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[39]، فقال أبو عبيدة إنها من حروف الزوائد لتتميم الكلام. . .

وكما اعتمد على اللغة وشواهدها في تفسير ألفاظ القرآن الكريم وتأويل مشكل آياته، فقد استخدم عقله، ورأيه الخاص، وذوقه اللغوي في تفسير القرآن الكريم؛ ولذلك احتل كتابه مكانة كبيرة بين كتب اللغة والتفسير، فهو غنيٌّ بمادَّته وشواهده، وقد كشف عن غزارة علم أبي عبيدة وسعة اطلاعه، وقال ابن خيرة الإشبيلي: «وأول كتاب جُمِعَ في غريب القرآن ومعانيه كتاب أبي عبيدة معمر بن المثنى وهو كتاب «المجاز»[40].

(39) سورة الفاتحة، الآية: 7.

(40) فهرست ابن خيرة الإشبيلي: 134.

ثم جاء بعد الفرَّاء وأبي عبيدة العالم اللغوي الأخفش المتوفى سنة (211هـ)، وألّف كتاب «معاني القرآن». ولا شكَّ أنه أفاد منهما، وتأثر بمنهجيهما، وسلك مسلكهما في ترتيب كتابه، فالتزم بتسلسل سور القرآن الكريم وآياتها، كما سار على مبدأ الانتخاب، فتناول ما أشكل من الآيات دون استقصائها، ووقف عند الآيات التي تحتاج إلى تأويل أو شرح أو تعليق، وتجاوز الآيات المحكمات الواضحات، وتعرَّض لموضوعات متعدِّدة، منها لغوية، ونحوية، وصرفية، ولكنَّ هدفه كان إزالة اللبس عمَّا أشكل من الآيات المتشابهات، من ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[41]، فقال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ يعني: مبيّنات للحلال والحرام ولم يُنْسَخْنَ. وهن الثلاث في الأنعام، أولها: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾[42]. والآيتان بعدها. وقوله: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يقول: هُن الأصل: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾. وهن: «المص» و«الر»، «الحر». اشتبهن على اليهود. فقال الله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[43].

واعتمد الأخفش في منهجه اللغوي كلام العرب، وعدَّة أساساً مهماً من أسس الكتاب؛ لأنه الكلام الذي يُقاس به غيره، ويعتمد عليه في معرفة القصد فيما نحا نحوه، واتخذ سمته، وإذا كان القرآن الكريم من كلام العرب، فإنّ معرفة جوانبه لغةً ونحواً وصرفاً وبلاغة، لا تتم إلاّ بالرجوع إلى كلام العرب، وتبيين خصائصه ومناهجه في التأليف والتعبير.

وكان السماع عنصراً من عناصر مادة الكتاب، فكثيراً ما يقول الأخفش: قد سمعت من العرب من ينشد هذا البيت بغير لام:

فيبكِ على المنجاب أضيافُ قفرةٍ ... سروا وأسارى لم تفكَّ قيودُها

(41) سورة آل عمران، الآية: 7.

(42) سورة الأنعام، الآية: 151.

(43) سورة آل عمران، الآية: 7.

يريد «فليبك»، فحذف اللام[44].

وكان الأخفش يعتمد على سماعه من الأعراب تارة، وعلى سماع غيره تارة أخرى، من ذلك قوله: (تقول: «نذر يَنْذِر على نفسه نذراً» و«نذرت مالي فأنا أنذره» أخبرنا بذلك يونس عن العرب)[45].

وأفاد الأخفش من لغات العرب في بيان وجوه القراءات القرآنية، وشرح ما يجدُ من الموافق في دراسته معاني القرآن الكريم، فذكر لغة أزد الشراة، لكثرة إسكان هاء الإضمار فيها[46]، وذكر لغة أسد في تأنيثها «الهدى»[47]، وذكر لغة تميم في نطقها الفعل «يستحي» بياء واحدة[48]، وفي كسرها هاء الضمير في «فيه» و«منه» و«عنه»، سواء أورد حرف مكسور، أو ياء ساكنة قبلها أم لم يرد»[49].

كما أفاد من لغات العرب في تذكير وتأنيث «الإنجيل» فذكر قول بعضهم: «هي الإنجيل». وقوله بعضهم: «هو الإنجيل»[50]، ولكنه لم ينص على ذكر القبائل التي تؤنث أو تذكر هذا الاسم.

واعتمد لغات العرب حين ذكر أبواب الفعل المجرد، فقال: بَطَشَ يبطُش يبطِش، وحَشَر يحشُر يحشِر، وحَلَّ يحُلّ يحِلُّ. وذكر أفعالاً تجيء على «فعلت» و«أفعلت» وهي بمعنى واحد، من ذلك: بدأ: بدأ الخلق وأبدأ. حزن: حزنته وأحزنته. حلَّ: حللنا وأحللنا[51]. وناقش أحكام الهمزة معتمداً لغات العرب، فقال: إنَّ من العرب من يقلبها إلى صوت آخر قريب منها، فيبدلها هاء، فيقول

---

(44) معاني القرآن: 1/ 23.

(45) معاني القرآن: 1/ 23.

(46) السابق: 1/ 30.

(47) السابق: 1/ 30.

(48) السابق: 1/ 30.

(49) السابق: 1/ 30.

(50) السابق: 1/ 36.

(51) السابق: 1/ 37.

في «إياك» «هيَّاك»، وعلى ذلك جاءت قراءة من قرأ: (هيَّاك نعبد)، وهناك من العرب من يقلبها ياءً في «إسرائيل» و«جبرائيل»، فيقول: «اسراييل» و«جبراييل» وفي: «توضأت» «توضيت»[52].

وعالج الأخفش مسائلَ صرفية معتمداً لغات العرب، من ذلك، كسر الفاء في جمع «فُعْلَة» فيقال: «فِعَل» وضمها في جمع «فِعْلَة» فيقال: «فُعَل» فمن الأول: حُبْوَة وحِبًى، ورُشْوة ورِشًا، وصُورَة وصِوَر.ومن الثاني: رِشْوَة ورُشاً[53]. كما عالج مسائل نحوية معتمداً لغات العرب، ممعناً النظر فيها، يفضِّل بعضها على بعض، ويقيسها بقياسات مختلفة، ويقوِّم كُلاً بما يراه، فينعت بعضها بالجودة، كقوله: «من العرب من يقول: «يا أمُّ لا تفعلي» رخَّم، كما قال: «يا صاح» ومنهم من يقول: «يا أمي» و«يا أبي» على لغة الذين قالوا: «يا غلامي»، ومنهم من يقول: «يا أب» و«يا أم» وهي الجيدة في القياس[54]. وفضَّل لغة أهل الحجاز في قراءة (يستحيي) بياءين، على لغة بني تميم الذين يقولون (يستحي) بياء واحدة. وقال: والأولى هي الأصل. وعلَّل اختلاف وجوه النطق في ألفاظ القرآن الكريم، فأباح الرفع والنصب في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟﴾[55]، وأباح الرفع والنصب في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟﴾[56]. وعلَّل كثيراً من القراءات القرآنية معتمداً على ما ورد من لغات العرب، فمن ذلك «كسر الواو في قراءة ﴿ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَـٰلَةَ﴾[57]. وحذف الياءات من رؤوس الآي في الوقف وإثباتها في الوصل في نحو ﴿بَل لَّمَّا يَذُوقُوا۟ عَذَابِ﴾[58]، و﴿وَإِيَّـٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾[59]. وحذفها في الوقف والوصل في لغة أخرى

---

(52) السابق: 1/ 40، 41.

(53) السابق: 1/ 1، 43.

(54) معاني القرآن: 1/ 50.

(55) سورة آل عمران، الآية: 80.

(56) سورة آل عمران، الآية: 147، وانظر معاني القرآن: 1/ 66.

(57) سورة البقرة، الآية: 16. والسابق: 1/ 21.

(58) سورة ص، الآية: 8، والسابق: 1/ 21.

(59) سورة البقرة، الآية: 41.

خلافاً للكتاب. وعلَّل حذف الياء في المنادي المضاف نحو «يا أمَّ» و«يا أب» في لغة، وإثباتها في لغة أخرى[60].

وانصرفت عناية الأخفش إلى الأصوات اللغوية، فوصف مخارجها وبيّن صفاتها تقارباً وتباعداً، وجهراً وهمساً، وإطباقاً وانفتاحاً، وكان يعرض لتقارب المخارج الصوتية من غير وصف أو تعليق تارة، كقوله: وقال تعالى: ﴿قَالُوا۟ ٱطَّيَّرْنَا بِكَ﴾[61]. فأدغم التاء في الطاء لأنها في مخرجها[62]. وتارةً يصف مخارج الأصوات، ويعيِّن مواضعها في الجهاز الصوتي، كقوله: «التاء تدغم أحياناً في الدال؛ لأن مخرجها قريب من مخرجها، فلما أدغمت فيها حولت فجعلت دالاً مثلها، فأدغمت التاء في الدال، لأن التاء قريبة المخرج من الدال، مخرج الدال بطرف اللسان وأطراف الثنيتين، ومخرج التاء بطرف اللسان وأصول الثنيتين، فكل ما قرب مخرجه فافعل به هذا»[63]. وكان تارة يصف مخارج الأصوات، ويطلق على الأصوات نعوتها العلمية المختلفة كقوله: «قال تعالى: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾[64]، وإنَّما هي (افتعل) من ذكرت، فأصلها «اذتكر»، ولكن اجتمعا في كلمة واحدة، ومخرجهاها متقاربان، وأرادوا أن يدغموا، والأول حرف مجهور، وإنَّما يدخل الأول في الآخر، والآخر مهموس، فكرهوا أن يذهب منه الجهر، فجعلوا في موضع التاء حرفاً من موضعها مجهوراً، وهو الدَّال؛ لأنَّ الحرف الذي قبلها مجهور، ولم يجعلوا الطاء؛ لأنَّ الطاء مع الجهر مطبقة، وقال بعضهم (مذَّكر) فأبدل التاء ذالاً، ثمَّ أدخل الذال فيها»[65].

فالأخفش تناول موضوعات متنوعة، وجمع في كتابه من كل موضوع طرفاً، ونال اهتمام الدارسين، واعتمد عليه علماء اللغة والتفسير، واحتلّ مكانة مرموقة في الدراسات القرآنية واللغوية.

---

(60) معاني القرآن: 1/ 22.
(61) سورة النمل، الآية: 47.
(62) معاني القرآن: 1/ 29.
(63) السابق: 1/ 19.
(64) سورة يوسف، الآية: 45.
(65) معاني القرآن: 1/ 19.

ثم وضع الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة (ـ 276هـ) كتابه «تأويل مشكل القرآن»، وهدف إلى الرد على الملحدين الذين اعترضوا كتاب الله بالطعن والتحريف واللغو، فقال: «فأحببت أن أنفح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيّرة والبراهين البيّنة، وأكشف للنّاس ما يلبسون، فألّفت هذا الكتاب جامعاً لتأويل مشكل القرآن»[66].

وقد عرض لما صنع مرّة أخرى، بعد أن شرح معنى المتشابه والمشكل، فقال: «وأصل التشابه أن يشبه اللفظُ اللفظَ في الظاهر، والمعنيان مختلفان... وفيه يقال: اشتبه عليَّ الأمر، إذ أشبه غيره، فلم تكد تفرّق بينهما، وشبَّهت عليَّ: إذ لبَّست الحقَّ بالباطل، ثم يقال لكل ما غمض ودق: متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ومثل المتشابه: المشكل، وسمّي مُشْكِلاً لأنه أشكل، أي دخل في شِكْل غيره، فأشبهه وشاكله، ثم يقال لما غمض، وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة: مُشْكِل. وقد بيّنت ما غمض من معناه، لالتباسه بغيره، واستتار المعاني المختلفة تحت لفظه، وتفسير المشكل الذي ادعي على القرآن فساد النظر فيه»[67].

بدأ ابن قتيبة كتابه بالحكاية عن الطاعنين، فسرد مطاعنهم على اختلاف أنواعها، ثم عقد أبواباً للرّد عليهم في وجوه القراءات، وقال: «وأمّا ما اعتلُّوا به في وجوه القراءات من الاختلاف، فإنَّا نحتج عليهم فيه بقول النبي ﷺ: «**نزل القرآن على سبعة أحرف، كلُها شافٍ كافٍ، فاقرؤوا كيف شئتم**»، وإنما تأويل قوله ﷺ: «**نزل القرآن على سبعة أحرف**» على سبعة أوجه من اللغات متفرقة في القرآن، يدلك على ذلك قول رسول الله ﷺ: «**فاقرؤوا كيف شئتم**»[68].

كما ردّ على الطاعنين ما ادَّعوه على القرآن من اللحن، وما نحلوه من التناقض والاختلاف بين آيِهِ، وما قالوه في المتشابه، كما أجاب عن قولهم: ماذا

---

(66) تأويل مشكل القرآن: 23.

(67) السابق: 101 و102.

(68) تأويل مشكل القرآن: 33 و34.

أراد الله بإنزال المتشابه في القرآن، من أراد لعباده الهدى والبيان؟ . .

ثم ذكر بعد ذلك أبواب المجاز لأن أكثر غلط المتأوِّلين كان من جهته، وبسببه تشعبت الطرق، واختلفت النِّحل. وبدأ بباب الاستعارة، ثم باب المقلوب، وباب الحذف والاختصار وباب تكرار الكلام والزيادة فيه، وباب الكناية والتعريض، وباب مخالفة ظاهر اللفظ معناه. ثم ذكر باب الأبواب في الكتاب، وهو باب تأويل الحروف التي ادِّعي على القرآن بها الاستحالة وفساد النظم، فتحدث عن الحروف المقطَّعة، واختلاف المفسِّرين فيها، ثمَّ خلص من الكلام عليها إلى الكلام على مشكل سور القرآن، فذكر ما في السورة منه ثم أَوَّله، ولكنه لم يرتِّب السور على حسب ترتيبها المعروف في المصحف، بل ذكرها حسبما عَنَّ له من مشاكلها، وقد لا يستوفي الكلام على مشاكل السورة التي يذكرها، فيعيد ذكرها مرَّة أو مرَّات، مثلما فعل في سورة البقرة، وسورة الأنعام، وسورة النحل، وسورة النساء.

والسورة الوحيدة التي استوفى تأويلها، وشرحها كلَّها ـ من بين السور التي ذكرها ـ هي سورة «الجن»، لما فيها من إشكال وغموض، بما وقع فيها من تكرار «إنَّ» واختلاف القرّاء في نصبها وكسرها، واشتباه ما فيها من قول الله وقول الجن. وبعد أن فرغ ابن قتيبة من تأويله لمشكل السور التي ذكرها، عقد باباً عظيم القدر بالغ الأهميّة، وهو «باب اللفظ الواحد للمعاني المختلفة» تحدَّث فيه عن نيِّف وأربعين لفظاً من الألفاظ التي جاءت في القرآن متحدة المباني، مختلفة المعاني، كالقضاء، والبلاء، والأمة، والرؤية، والإمام، والإسلام، والفتنة، والسلطان، والضلال، والنسيان، والحساب، والكتاب. . .

ثم ذكر بعد ذلك «باب تفسير حروف المعاني، وما شاكلها من الأفعال التي لا تتصرَّف «كأين، وأنّى، ولولا، ولوما، ولا جَرمَ، وتعالى، وهلمَّ، ورويداً، وكذْن. . .

ثم ختم ابن قتيبة كتابه بباب «دخول بعض حروف الصفات مكان بعض».

ونجد ابن قتيبة كثيراً ما يشرح الآية التي يرى أنّها مُشْكلة شرحاً مطوّلاً، يزيل كلَّ لَبْسٍ أو غموض يكتنف معناها. من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[69]. تأويله أنَّ المشركين قالوا: إنَّ محمداً مجنون وساحر، وأشباه هذا من خَرَصهم، فقال الله جلَّ وعزَّ لنبيِّه ﷺ: قل لهم: «اعتبروا أمري بواحدة، وهي أن تنصحوا لأنفسكم، ولا يميل بكم هوى عن حق، فتقوموا لله وفي ذاته، مقاماً يخلو فيه الرَّجل منكم بصاحبه فيقول له: هَلُمَّ فلنتصادق، هل رأينا بهذا الرجل جِنَّةً قطُّ أو جرَّبنا عليه كذباً؟ فهذا موضعُ قيامهم مثنى. ثم ينفرد كل واحد عن صاحبه فيفكر وينظر ويعتبر، فهذا موضع قيامهم فرادى، فإنَّ في ذلك ما دلَّهم على أنَّه نذير. وكلُّ من تحيَّر في أمر قد اشتبه عليه، واستبهم، أخرجه من الحيرة فيه، أن يسأل ويناظر، ثم يفكِّر ويعتبر»[70].

ونجده أحياناً يشرح الآية شرحاً موجزاً ويختار اللفظة التي يعتقد أنها سبب اللبس، فيفسرها بما يتفق مع سياق المعنى الذي توحي به الآية، من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[71]. يريد: أنهم كانوا لا ينسبونك إلى الكذب ولا يعرفونك به، فلمَّا جئتهم بآيات الله، جحدوها، وهم يعلمون أنك صادق. والجحد يكون ممَّن علم الشيء فأنكره، يقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ﴾[72].

ونجده يذكر في شرح الآية وتأويل مشكلها قولين أو أكثر، ويرتضي جميع الآراء التي تحتملها الآية، ولا يقطع برأي خاص به، ولكنه يختار أولى الأقاويل

(69) سورة سبأ، الآية: 46، وينظر تأويل مشكل القرآن: 311.

(70) تأويل مشكل القرآن: 311 و312.

(71) سورة الأنعام، الآية: 33.

(72) سورة النحل، الآية: 14.

في اللغة، من ذلك ما ذكره في تأويل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَن نَّشَآءُ﴾[73]. قد تكلّم المفسّرون في هذه الآية بما فيه مقنعٌ وغناء عن أن يوضَّح بغير لفظهم.. وبعد أن ذكر تفاسيرهم وعلَّق عليها مقارناً وموازناً ومرجحاً قال: «وهذه مذاهب مختلفة، والألفاظ تحتملها كلها، ولا نعلم ما أراد الله عزَّ وجل، غير أنَّ أحسنها في الظاهر، وأولاها بأنبياء الله ـ صلوات الله عليهم ـ ما قالت أم المؤمنين «عائشة» رضي الله عنها»[74].

وقد يرجح أحد المعنيين، بما يراه ملائماً لتأويل مشكل الآية، من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَـٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾[75]. هذا مَثَلٌ ضربه الله لنفسه ولمن عُبِد دونه، فقال: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾. فهذا: «مثل مَنْ جُعِل إلٰهاً دونه أو معه» لأنه عاجزٌ، مُدَبَّرٌ، مملوكٌ لا يقدر على نفع أو ضرٍّ. ثم قال: ﴿وَمَن رَّزَقْنَـٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ﴾ فهذا «مثله جلَّ وعزَّ»، لأنه الواسع الجواد القادر الرازق عباده جهراً من حيث يعلمون، وسراً من حيث لا يعلمون. وقد قال بعض المفسِّرين: هو «مثلٌ للمؤمن والكافر»، فالعبد هو الكافر، والمرزوق هو المؤمن. والتفسير الأول أعجب إليَّ»[76]. ويخطِّىء بعض أقوال المفسّرين ويردُّها، من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ﴾[77].

لما قال المشركون: لله ولد، ولم يرجعوا عن مقالتهم بما أنزله الله على رسوله، عليه السلام، من التبرُّؤ من ذلك، قال الله سبحانه لرسوله عليه السلام: (قل) لهم ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدٌ﴾ أي: عندكم في ادِّعائكم. ﴿فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ﴾

---

(73) سورة يوسف، الآية: 110.

(74) تأويل مشكل القرآن: 410 ـ 412.

(75) سورة النحل، الآية: 75.

(76) تأويل مشكل القرآن: 384 و385.

(77) سورة الزخرف، الآية: 81.

أي: أول الموحدِّين، ومن وحَّد الله فقد عبده، ومن جعل له ولداً أو نِدًّا فليس من العابدين، وإن اجتهد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[78]، أي إلاَّ ليوحِّدون. قال «مجاهد»: يريد إن كان للّه ولد في قولكم، فأنا أول من عبد الله ووحدَّه، وكذَّبكم بما تقولون. و«بعض المفسرين» يجعل «إنْ» بمعنى «ما» وليس يعجبني ذلك[79]. ومن ذلك معارضته تأويل بعض المفسِّرين الذين يلتمسون لألفاظ كتاب الله ـ جلَّ ذكره ـ المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة كتأولهم في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[80]، أي: بشم من أكل الشجرة. وذهبوا إلى قول العرب: غوى الفصيل إذا أكثر من اللبن حتى يَبْشَم، وذلك غَوَى ـ بفتح الواو ـ يغوي غَيًّا. وهو من البشم غِوي ـ بسكر الواو ـ يَغْوَى غَوًى». . . ونحن نقول: «عصى وغوى» كما قال الله تعالى، ولا تقول: آدم «عاص ولا غاو» لأنَّ ذلك لم يكن من اعتقاد متقدِّم ولا نيَّة صحيحة، كما تقول لرجل قطع ثوباً وخاطه قد قطعه وخاطه، ولا تقل: «خائط ولا خيَّاط» حتى يكون معاوداً لذلك الفعل معروفاً به»[81]. فابن قتيبة يأخذ بظاهر النص أحياناً، ولا يخرج عن سنن العرب، ولا يحمِّل اللفظة ما لا تحمل من التأويل، بل يفسّر في حدود النص تفسيراً لغوياً محدوداً على قدر ما تسمح به معاني الألفاظ الظاهرة، ولا يحاول أن يبعد في التأويل، ويذكر أقوال المفسرين التي تتسق مع تأويله، ويرتضيها ولا يعترض عليها، من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾[82]. قال: «امتداد الظل ما بين طلوع الشمس، كذلك قال المفسرون ويدلك عليه أيضاً قوله في وصف الجنَّة: ﴿وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾[83]. أي لا شمس فيه، كأنه ما بين هذين الوقتين»[84].

---

(78) سورة الذاريات، الآية: 56.

(79) تأويل مشكل القرآن: 373.

(80) سورة طه، الآية: 121.

(81) تأويل مشكل القرآن: 402، 403.

(82) سورة الفرقان، الآية: 45.

(83) سورة الواقعة، الآية: 30.

(84) تأويل مشكل القرآن: 314.

وقد يكتفي بإعطاء فكرة عامة عن الآية كلها، من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[85]. تأويله أن إبليس لمَّا سأل الله تبارك وتعالى النظرة فأنظره، قال: ولأُغوينهم ولأُضِلنَّهم ولأُمنيَّنَهم ولآمُرنَّهم فليُبتِّكُنَّ آذان الأنعام ولآمُرَنَّهُمْ فليُغَيِّرُونَّ خلق الله ولأتخذنّ منهم نصيباً مفروضاً»[86].

وقد يجمع بين إعطاء فكرة عامة عن الآية وشرح الألفاظ الغريبة فيها، من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾[87]، فالصَّيِّب: المطر. والظلمات: ظلمة الليل، وظلمة السحابة، والرعد: دليل على شدة ظلمة الصَّيِّب وهوله أراد: أو مثل قوم في ظلمات ليل ومطر. فضرب الظلمات لكفرهم مثلاً، والبرق لتوحيدهم مثلاً»[88]. ونرى ابن قتيبة يشير إلى سبب تسمية المسمَّى عندما يشرح بعض الآيات المشكلة من ذلك قوله: «وإنما سميت الإبل: صُفْراً؛ لأنه يشوب سوادها شيء من صفرة كما قيل لبيض الظباء: أُدْمٌ؛ لأن بياضها تعلوه كُدْرَة»[89]. ومثله السائق ههنا: «قرينها من الشياطين، سمِّي سائقاً لأنه يتبعها، وإن لم يحثها ويدفعها وكان رسول الله ﷺ يسوق أصحابه أي يكون وراءهم»[90]. ومثله أيضاً: «ومعاد الرجل: بلده؛ لأنه يتصرف في البلاد.. ثم يعود إلى بلده»[91].

كما يشير إلى بيان أصل الألفاظ في الآية التي يؤوِّل مشكلها، من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾[92]، فإنما يريد الكفَّار ههنا: الزرَّاع، وأحدهم كافر، وإنّما سمِّي كافراً؛ لأنه إذا ألقى البذر في الأرض

---

(85) سورة سبأ، الآية: 20.
(86) تأويل مشكل القرآن: 311.
(87) سورة البقرة، الآية: 19.
(88) تأويل مشكل القرآن: 362.
(89) السابق: 321.
(90) السابق: 422.
(91) السابق: 425.
(92) سورة الحديد، الآية: 20.

كفره، أي غطَّاه، وكلُّ شيء غطيته فقد كفرته، ومنه قيل: تكفَّر فلان في السلاح، إذا تغطَّى، ومنه قيل اللَّيل كافر؛ لأنه يستر بظلمته كلَّ شيء. ومنه قول الشاعر لبيد:

يَعْلو طريقة مَتْنها مُتواتراً في ليلة كفر النجومَ غمامُها[93]

أي غطَّاها، وهذا مثلَ قوله تعالى: ﴿يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ﴾[94].

ونرى ابن قتيبة مع أخذه في كثير من الآيات بظاهر المعنى، ونفوره من التأويل البعيد، ومن فرض الاحتمالات الأسلوبية، انطلاقاً من عقيدته ومناصرته لآراء أهل السُّنة، نجده أحياناً يخرج عن تقليده، ويعارض بعض المفسرين والظاهريين من اللغويين في تحكيمهم اللفظي، ويرى أن المجاز يعد القطب الذي تدور عليه قضية المشكل، ويقول في ذلك: «وأمّا الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنَّه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تُسْأَل. وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلِّها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم. ولو كان المجاز كذباً، وكلُّ فعلٍ ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً، لأنا نقول: نبت البقلُ، وطالت الشجرةُ، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر»[95]. ويرى أن القرآن نزل بلغة العرب، وأن اللغة العربية فاقت جميع لغات العالم بسحر البيان واتساع المجاز والتفنن في الآساليب، والمجاز ليس كذباً لوجود القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وليس عجزاً عن التعبير بالحقيقة؛ لأنها أصلٌ للمجاز، وهو متفرِّع عنها، وكلاهما يكوِّنان الأسلوب العربي البليغ الذي نزل به القرآن متحدّياً به أرباب البيان وفصحاء العرب، ويقول في ذلك: «وإنّما يَعْرِفُ «فضل القرآن» من كثر نظرهُ، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الآساليب، وما خصَّ به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة ـ قوَّة الكلام وتنقيحه والرأي

---

(93) البيت من معلّقة لبيد، شرح القصائد العشر للتبريزي: 147.

(94) سورة الفتح، الآية: 29.

(95) تأويل مشكل القرآن: 132.

الجيد ـ والبيان، واتساع المجاز ما أوتيته العرب»[96]. ويؤكد أن القرآن نزل بأساليب العرب، وافتنانها في التعبير، ويقول: «للعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول ومآخذه ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»[97]. ويقرر ابن قتيبة بأن جهل الناس بأساليب العرب وافتنانها في طرق القول، وتنويعها في مذاهب الكلام هو الذي جرَّهم إلى الاختلاف في الفهم، والغلط في التأويل، لعدم التمييز بين الحقيقة والمجاز، وقال: «وأمّا المجاز فمن جهته غلط كثيرٌ من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل»[98] واستخرج أنواع المجاز في القرآن الكريم وبوَّبها، وبدأ بباب الاستعارة وقال: «ونبدأ بباب الاستعارة؛ لأن أكثر المجاز يقع فيه»[99]، ومثَّل لها وقال: «ومن الاستعارة: «اللسان يوضع موضع القول: لأن القول يكون بها، قال الله عزَّ وجلَّ حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ﴾[100] أي ذكراً حسناً. قال الشاعر:

إنــي أتـتـنــي لــســانٌ لا أُسَــرُّ بــهــا   من عَلْوَ لا عجَبٌ منها ولا سَخَرُ[101]

أي أتاني خبر لا أُسَرُّ به، وهو موت المنتشر بن وهب الباهلي»[102].
وواضح أن هذا مجاز مرسل علاقته الآلية. وقال: ومن الاستعارة قوله تعالى:

---

(96) السابق: 12.
(97) تأويل مشكل القرآن: 20 و21.
(98) السابق: 103.
(99) السابق: 134.
(100) سورة الشعراء، الآية: 84.
(101) البيت لأعشى باهلة من قصيدة يرثي بها المنتشر بن وهب الباهلي، والبيت في الكامل 2/ 392.
(102) تأويل مشكل القرآن: 146 و147.

﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ ٱللَّهِ﴾[103]، يعني الجنة سمَّاها رحمة؛ لأن دخولهم إياها كان برحمته، وقد توضع الرحمة موضع المطر؛ لأنه ينزل برحمته، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ﴾[104]، يعني مفاتيح رزقه، وقال: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾[105]، أي من رزق، فقد أطلق الرحمة على الرزق، وهذا مجاز مرسل علاقته السببية، وقد أورد ابن قتيبة أمثلة كثيرة للمجاز المرسل، وعدَّها من الاستعارة؛ لأن تعريفه المتقدِّم شاملٌ لها وللمجاز المرسل، كما أنَّه لم يفطن للفرق بين الكناية والاستعارة، وشرح كثيراً من الآيات، وأوَّل الكناية على أنَّها من باب الاستعارة، من ذلك قوله: «فمن الاستعارة في كتاب الله قوله عزَّ وجلَّ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[106]، أي عن شدَّة من الأمر، كذلك قال قتادة، وقال: إبراهيم: عن أمر عظيم، وأصل هذا: أنَّ الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجدِّ فيه، شمّر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشِّدَّة»[107]. ويقول الدكتور كامل الخولي: «والحق أن الأسلوب كناية عن شدَّة الأمر، لأنه يلزم من كشف الساق الوقوع في أمر عظيم يحتاج إلى التعب والجد، وليست هناك مشابهة بين الساق والشدّة حتى يستعار الساق للشِّدَّة»[108].

ومن أبواب المجاز التي أوردها ابن قتيبة باب المقلوب، وذكر ما أتى منه في كتاب الله للاستهزاء، ومن ذلك قول قوم شعيب: ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾[109]! ومن ذلك أن يسمَّى المتضادان باسم واحد، والأصل واحد. فيقال للصبح: صريم، ولليل: صريم. قال سبحانه وتعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾[110]،

---

(103) سورة آل عمران، الآية: 107.

(104) سورة الأعراف، الآية: 56.

(105) سورة فاطر، الآية: 2.

(106) سورة القلم، الآية: 42.

(107) تأويل مشكل القرآن: 137.

(108) صور من تطور البيان العربي: 142.

(109) سورة هود، الآية: 87.

(110) سورة القلم، الآية: 20.

أي سوداء كالليل، لأنّ الليل ينصرم عن النهار، والنهار ينصرم عن الليل[111].

ومن المقلوب أن يقدَّم ما يوضحه التأخير، ويؤخِّر ما يوضحه التقديم، كقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾[112]، أي مخلف رُسُلِه وعْدَه، لأن الإخلاف قد يقع بالوعد، كما يقع بالرسل، فيقول: أخلفت الوعد، وأخلفت الرسل[113]. وعقد ابن قتيبة باباً للإيجاز بالحذف وعدّ ما جاء منه في كتاب الله من المجاز، والإيجاز عنده نوعان: إيجاز بالقصر ولم يسمه بهذا الاسم، وإيجاز بالحذف والاختصار، وقد أفاض في حديثه عن هذا النوع، وذكر له صوراً متعددة، وشواهد كثيرة توضح الفكرة، وترسم الصورة للإيجاز بالحذف، من ذلك حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وجعل الفعل له، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾[114]، أي سل أهلها فالقرية لا تُسْأَل بل يُسْأَل أهلها. وكقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾[115]، أي حُبّه[116].

ومن الحذف أن توقع الفعل على شيئين وهو لأحدهما، ويضمر للآخر فعله، كقوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿17﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾[117] ثم يقول: ﴿وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿20﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿21﴾ وَحُورٌ عِينٌ﴾[118]، والمعنى يؤتون بفاكهة ولحم طير، لأن الفاكهة ولحم الطير لا يطاف بها فحذف المسند، ومثله قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾[119]، أي وادعوا شركاءكم لأن الشركاء لا يُجْمَعُون»[120].

---

(111) تأويل مشكل القرآن: 186 و187.

(112) سورة إبراهيم، الآية: 47.

(113) تأويل مشكل القرآن: 193.

(114) سورة يوسف، الآية: 82.

(115) سورة البقرة، الآية: 93.

(116) تأويل مشكل القرآن: 210.

(117) سورة الواقعة، الآيتان: 17 ـ 18.

(118) سورة الواقعة، الآيات: 20 ـ 22.

(119) سورة يونس، الآية: 71.

(120) تأويل مشكل القرآن: 213.

ومن ذلك حذف جواب الشرط، لعلم المخاطب به طلباً للاختصار، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ أَفَلَمْ يَا۟يْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۗ﴾(121) أراد لكان هذا القرآن.

ومن الاختصار القسم بلا جواب إذا كان في الكلام بعده ما يدل عليه، كقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرْقًا ۝١ وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشْطًا ۝٢ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا ۝٣ فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا ۝٤ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾، ثم قال: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ﴾(122). فلم يذكر الجواب للقسم لعلم السامع به. إذ كان فيما تأخر من قوله دليل عليه، كأنه قال: والنازعات وكذا وكذا لتبعثُنَّ، فقالوا: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً﴾(123) نُبعث(124)؟.

ومن الاختصار الإضمار لغير مذكور، وتنص القاعدة النحوية على أن الضمير لا بُدَّ له من مرجع يعود إليه، وقد يعود الضمير على غير مذكور سابق في الأسلوب، إذا كان هناك دليل يدلُّ عليه، وقرينة ترشد إليه، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾(125) يعني الشمس، ولم يذكر قبل ذلك، والسياق يدل على ذلك(126).

ومن الاختصار حذف حروف الجر، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾(127) أي: كالوالهم أو وزنوا لهم.

أمّا إيجاز القصد فمَثَّل له ابن قتيبة بقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾(128). كيف جمع له بهذا الكلام كلَّ خلق عظيم، لأن في

---

(121) سورة الرعد، الآية: 31.
(122) سورة النازعات، الآيات: 1 ـ 6.
(123) سورة النازعات، الآية: 11.
(124) تأويل مشكل القرآن: 224.
(125) سورة ص، الآية: 32.
(126) تأويل مشكل القرآن: 226.
(127) سورة المطففين، الآية: 3.
(128) سورة الأعراف، الآية: 199.

«أخذ العفو»: صلة القاطعين والصفح عن الظالمين، وإعطاء المانعين. وفي «الأمر بالعُرْف»: تقوى الله، وصلة الأرحام، وصون اللسان عن الكذب، وغضّ الطرف عن المحرَّمات. وفي «الإعراض عن الجاهلين»: الصبر والحلم، وتنزيه النفس عن مجاراة السفيه، ومنازعة اللجوج»[129].

وبيَّن السرَّ البلاغي في زيادة بعض الحروف، كزيادة، لا، والباء، واللام، وعلى، وعن، ومن ذلك قوله: «وقد تزاد (لا) في الكلام، والمعنى: طرحها لإباءٍ في الكلام، أو جَحْدٍ، كقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[130]، أي ما منعك أن تسجد، فزاد في الكلام (لا) لأنه لم يسجد. ومنه قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾[131] يريد ليعلم أهل الكتاب أنهم لا ينالون شيئاً من ذلك، ولذلك زاد (لا) في أول الكلام لأنَّ في آخره جَحْداً.

وتزاد (لا) للرَّد على المكذبين، كقوله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[132]، ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلشَّفَقِ﴾[133]، ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾[134]، فإنها زيدت في الكلام علي نيَّة الرَّدِّ على المكذبين، كما تقول في الكلام: (لا والله ما ذاك كما تقول، ولو قلت، والله ما ذاك كما تقول لكان جائزاً، غير أن إدخالك (لا) في الكلام أبلغ في الرد»[135].

ومن أبواب المجاز التي ذكرها ابن قتيبة باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»، تكلم فيه عن الأساليب الإنشائية، وخروجها عن أصلها إلى الاستعمالات المجازيَّة، من ذلك الدُّعاء على جهة الذَّم لا يراد به الوقوع،

---

(129) تأويل مشكل القرآن: 4 ـ 5.

(130) سورة الأعراف، الآية: 12.

(131) سورة الحديد، الآية: 29.

(132) سورة القيامة، الآية: 1.

(133) سورة الانشقاق، الآية: 16.

(134) سورة البلد، الآية: 1.

(135) تأويل مشكل القرآن: 244 ـ 247.

كقوله عزَّ وجلّ: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾[136]، وردّ ابن فارس على ابن قتيبة فقال: «ولا يجوز لأحد أن يطلق فيما ذكره الله أنَّه دعاء لا يراد به الوقوع، وما كان الله ليدعو على أحد فتحيد الدعوة عنه»[137]. لأنَّ القتل هنا جاء بمعنى اللعن والطرد من الرحمة.

ومنه أن يأتي الكلام على لفظ الأمر ويخرج إلى غرض التهديد، كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾[138] وإلى غرض التأديب، كقوله تعالى: ﴿وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾[139]. وإلى غرض الإباحة، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[140]. وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[141].

ويقول ابن قتيبة: ومنه أن يأتي الكلام على مذهب الاستفهام وهو تقرير، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ مِنَ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾[142].

- ومنه أن يأتي على مذهب الاستفهام وهو تعجب، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾[143]، كأنه قال: عمَّ يتساءلون يا محمد؟ ثم قال: (عن النبأ العظيم يتساءلون)، ومعنى هذا الاستفهام تضخيم الشأن كما يقول الزمخشري[144].

- ومنه أن يأتي على مذهب الاستفهام وهو توبيخ، كقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[145].

---

(136) سورة الذاريات، الآية: 10.

(137) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: 169.

(138) سورة فصلت، الآية: 40.

(139) سورة النساء، الآية: 34.

(140) سورة النور، الآية: 33.

(141) سورة الجمعة، الآية: 10.

(142) سورة الأنبياء، الآية: 42.

(143) سورة النبأ، الآيتان: 1 ـ 2.

(144) الكشاف: 2/ 446.

(145) سورة الشعراء، الآية: 165.

ـ ومنه عام يراد به خاص كقوله سبحانه: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾[146]، ولم يرد كل الشعراء[147].

ـ ومنه جمع يراد به واحد واثنان، كقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[148]. واحد واثنان فما فوق[149].

ـ ومنه واحد يراد به جميع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ ضَيْفِى فَلَا تَفْضَحُونِ﴾[150].

ـ ومنه أن تصف الجميع صفة الواحد، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾[151].

ـ ومنه أن يجتمع شيئان ولأحدهما فعل فيجعل الفعل لهما، كقوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾[152]، روي في التفسير: أنَّ الناسي كان «يوشع بن نون» ويدلك قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ﴾[153].

ـ ومنه أن يجتمع شيئان فيجعل الفعل لأحدهما، أو تنسبه إلى أحدهما وهو لهما، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾[154].

ـ ومنه أن تخاطب الشاهد بشيء ثم تجعل الخطاب له على لفظ الغائب، كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا﴾[155].

ـ ومنه أن يخاطب الرَّجل بشيء ثم يجعل الخطاب لغيره، كقوله سبحانه:

---

(146) سورة الشعراء، الآية: 224.
(147) تأويل مشكل القرآن: 281.
(148) سورة النور، الآية: 2.
(149) تأويل مشكل القرآن: 282.
(150) سورة الحجر، الآية: 68.
(151) سورة المائدة، الآية: 6.
(152) سورة الكهف، الآية: 61.
(153) سورة الكهف، الآية: 63.
(154) سورة التوبة، الآية: 62.
(155) سورة يونس، الآية: 22.

﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُوٓاْ﴾ الخطاب للنبي ﷺ، ثم قال للكفار: ﴿أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾ يدلك على ذلك قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[156].

- ومنه أن تأمر الواحد والاثنين والثلاثة فما فوق أمْرَك الاثنين، فتقول: افعلا، قال الله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾[157]. الخطاب لخزنة جهنَّم أو زبانيتها.

- ومنه أن يخاطب الواحد بلفظ الجميع، كقوله سبحانه: ﴿قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾[158].

- ومنه أن يتصل الكلام بما قبله حتى يكون كأنه قول واحد، وهو قولان، نحو قوله تعالى: ﴿يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَاۜ﴾، انقطع الكلام، ثم قالت الملائكة: ﴿هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾[159].

- ومنه أن يأتي الفعل على بنية الماضي وهو دائم، أو مستقبل، كقوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُۚ﴾[160]. يريد يوم القيامة، أي سيأتي قريباً فلا تستعجلوه.

- ومنه أن يجيء المفعول به على لفظ الفاعل، كقوله سبحانه: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ﴾[161]، أي لا معصوم من أمره.

- ومنه أن يأتي «فعيل» بمعنى «مُفْعِل»، نحو قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ﴾[162]. أي مبدعها.

---

(156) سورة هود، الآية: 14.
(157) سورة ق، الآية: 24.
(158) سورة المؤمنون، الآية: 99.
(159) سورة يس، الآية: 52.
(160) سورة النحل، الآية: 1.
(161) سورة هود، الآية: 43.
(162) سورة البقرة، الآية: 117.

ـ ومنه أن يأتي الفاعل على لفظ المفعول به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا﴾[163]، أي آتياً[164].

وتناول ابن قتيبة عدداً من الآيات القرآنية التي اشتملت على التشبيه، بالتفسير والإيضاح وبيان مراميها، ومغازيها وأهدافها، ومدى أثرها في النفوس البشرية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِىٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿64﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[165]. طلعها ثمرها، سمِّي طلعاً لطلوعه كلَّ سنة، والشياطين: حيات خفيفات الأجسام، قبيحات المنظر، قال الشاعر وذكر ناقة:

تُلاَعِب مَثْنى حَضْرَمِيٌّ كأنَّه تعمُّج شيطان بذي خِرْوَع قَفْرِ[166]

يعني زماماً، شبَّه تلوِّيه بتلوِّي الحيَّة.. إلى أن يقول: «وذهب بعض المفسِّرين إلى أنَّه أراد الشياطين بأعيانها.

شبه ثمر هذه الشجرة في قبحه برؤوسها، وهي وإن لم تُرَ، فإنّها موصوفة بالقبح معروفة به»[167].

فابن قتيبة يوضح التشبيه في الآية توضيح العالم الخبير بلغة العرب وآدابهم، مبيناً كل الوجوه والاحتمالات الأسلوبية الممكنة، رادّاً على الطاعنين في القرآن بأن المشبه به مجهول، وإنَّما يكون التشبيه بالعلوم، مبيِّناً لهم أنَّ المشبه به إمَّا أن يكن الحيّات، وقد استشهد بقول الشاعر العربي المتقدِّم، وإمَّا أن يكون رؤوس الشياطين بالفعل، فهي وإن لم تُرَ فإنَّها معلومة بالقبح، موصوفة به عند العرب. فالمراد التنفير والتقبيح، فقد بيَّن التشبيه ووجه الشبه في هذه الآية.

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا

---

(163) سورة مريم، الآية: 61.

(164) تأويل مشكل القرآن: 287 ـ 298.

(165) سورة الصافات، الآيتان: 64 و65.

(166) المثنى: زمام الناقة، والحضرمي: منسوب إلى حضرموت، والتعمُّج: التلوي. والشيطان: الحية.

(167) تأويل مشكل القرآن: 390.

(168) سورة البقرة، الآية: 171.

دُعَآءً وَنِدَآءً﴾[168] وكان بعض أصحاب اللغة يذهب إلى مثل هذا في القلب، ويقول: «وقع التشبيه بالراعي في ظاهر الكلام، والمعنى للمنعوق به وهو الغنم»[169].

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[170]، أي كسراب يحسبه العطشان من البعد ماءً يرويه، كذلك الكافر يحسب ما قدَّم من عمله نافِعة حتى إذا جاءه، أي مات، لم يجد عمله شيئاً، لأن الله عزَّ وجلَّ قد أبطله بالكفر ومحقه[171].

وشارك ابن قتيبة في دخول معترك النزاع الفكري الذي كان يجري في عصره، وحمل لواء أهل السنة والحديث، وردَّ على خصومه الذين اتهموه بأنه كان كرَّامياً يميل إلى التشخيص والتشبيه، فألَّف كتاب «الاختلاف في اللفظ والرَّدِّ على الجهميَّة والمشبِّهة»، فيَدْفَعَ عن نفسه ما رموه به، وتسلَّح باللغة، ليردَّ عليهم أقوالهم، ويفنِّد مزاعمهم، ويبطل حججهم، ولم يأخذ بعلم الكلام لأنه لغوي، وليس من شأنه الدخول في مناقشات عقيمة رأى من كان قبله قد هلك بها، وقال: «ولم أعْدُ في أكثر الرَّد عليهم طريق اللغة، فأمّا الكلام فليس من شأننا، ولا أرى أكثر من هلك إلا به»[172].

ويرد على خصومه تأويلهم بعض آيات القرآن الكريم التي رأى أنّها مشكلة تحتاج إلى توضيح وبيان، واعتمد في ذلك على قدرته اللغوية ومخزونه اللغوي ليصحح ما اعتقد أن خصومه قد أخطؤوا فهمه، من ذلك قوله في الرَّدِّ على الجهميَّة والمشتبِّهة: «ولما اطَّرد لهم القول على ما أصَّلوا، ورأوه حسن الظاهر قريباً من النفوس، يروق السامعين، ويستميل قلوب الغافلين، نظروا في كتاب الله، فوجدوه ينقض ما قاسوا، ويبطل ما أسسوا، فطلبوا له التأويلات

(169) تأويل مشكل القرآن: 199.

(170) سورة النور، الآية: 39.

(171) تأويل مشكل القرآن: 329.

(172) الاختلاف في اللفظ: 99.

المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصاً وألغازاً، وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما لا يصح في النظر، ولا في اللغة»[173].

ومن الآيات التي عارض ابن قتيبة تأويل القدرية أو المعتزلة قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾[174] فهم يرون أن الله ينسبهم إلى الضلال. وفي قوله تعالى: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[175]، ينسبهم إلى الهداية. ويقول ابن قتيبة في رده: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ تعني الإضلال فعلاً، وليس (ينسبهم إلى الضلال) وإلاّ صحَّ أن يقال مكانها يضلِّلهم، كما يُقال يخوِّنهم ويفسِّقهم ويظلمهم، أي ينسبهم إلى الظلم. وقال المعتزلة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[176]، أي ما كان لنفس أن تؤمن إلا بعلم الله. وردّ عليهم ابن قتيبة بقوله: «وهذا من تأويلهم لا يصح في نظر أو لغة»[177].

ويأخذ ابن قتيبة بأصالة الدلالة للفظ العربي في التأويل القرآني، وتأييد موقف أصحاب الحديث، ويسلك منهج المناظرة، ويؤيِّد ما يقدِّمه من ردود بالحجج والأدلة المأخوذة من القرآن، والسنة، والأقوال المأثورة، والشعر العربي الذي يحتج به، ويبرز بجلاء الدلالات الأصيلة لألفاظ وردت في نصوص قرآنية ونبويَّة، ويقول: «أما النظر فإنه لم يقل أحد من الناس أن شيئاً يحدث في الأرض إلاّ بعلم الله... وإنما اختلفوا في الإذن الذي هو المشيئة والإطلاق فقال المثبتون[178]: «لم يشأ أن يؤمن جميع النَّاس، ولو شاء لآمنوا، فليس لنفس أن تؤمن حتى يشاء الله ذلك ومُطْلَقُه»، وقال أهل القدر[179]: «قد

---

(173) السابق: 100.

(174) سور النحل، الآية: 93.

(175) سورة النحل، الآية: 93.

(176) سورة يونس، الآية: 100.

(177) الاختلاف في اللفظ: 101.

(178) المثبتون: ومفردها المثبت، وهو الذي يثبت الصفات الإلٰهية، ويسمّون أيضاً الصفاتية.

(179) أهل القدر: المعتزلة لكونهم يقولون بالتخلية والإهمال، وأن الإنسان تعود إليه أموره، ويكون حراً في القيام بأفعاله ومسؤولاً عنها.

شاء الله هذا لكل نفس وأطلقه، فلها أن تؤمن إن شاءت». وفي صدر هذا الكلام دليل على ما قاله أهل الإثبات، لأنَّ النبي ﷺ كان يحب إيمان قريش، فأنزل الله عليه: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[180]، ثم قال على إثر ذلك: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[181]، يريد بمشيئته وإطلاقه، فأوَّل الكلام دليلٌ على آخره. والناس مجمعون لا يختلفون على أنَّ القائل إذا قال: «لو شئت لآتيتكَ أنه لم يشأ إتيانه»[182].

ويحتكم ابن قتيبة في تأويل اللفظ القرآن إلى تداوله الحي الثابت في أكثر من مجال قرآني وتراثي عربي، ورفض ما يتعدَّى ذلك إلى مجرَّد التصور أو التقدير النظري، ودقة التحليل اللغوي، ويعارض تأويل المعتزلة والجهميَّة وسواهم كلمة (إِذْن) في الآية المتقدمة بعلم أو إعلام، ويرجع في هذه المعارضة إلى التداول الحي لهذه الكلمة، رافضاً تحميلها غير دلالتها العربيَّة المتبَّعة، ويقول: «وأمَّا اللغة فإنه لا يجوز فيها أن يجعل الإِذْن العلم لأنَّ الإِذْن، ألا ترى أنَّ قائلاً لو قال لك قد أذنتك بخروج الأمير إيذاناً أي أعلمتك خروجه إعلاماً، إنَّ جوابك كأن يقولَ له قد آذنت لقومك إذْناً أي سمعته فعلمته. والإيذان المأخوذ من الأذن إنما هو إيقاع الخبر في الأذن، والأذن استماعه وعلمه، قال عَدِيُّ بن زيد[183]:

أيــهــا الــقــلــب تــعــلَّــلْ بــدَدنْ   إنَّ هَــمــي فــي ســمــاع وأُذُنْ[184]

ومنه أذان الصلاة، إنَّما هو إسماع النَّاس ذكرها حتى يعلموا. وقول الله

---

(180) سورة يونس، الآية: 99.

(181) سورة يونس، الآية: 100.

(182) الاختلاف في اللفظ: 101.

(183) هو عدي بن زيد العبادي، شاعر جاهلي غلب على شعره طابع الحكمة والزهد. قيل إن النعمان قتله (604م).

(184) بددن: بلهو. وقد جاء في الحديث: «ما أنا من دَدَن ولا دَدَن مني).

عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾[185]، أي إسماع وإعلام، والإذن في الشيء أن تشاءه وتطلقه، تقول: (أذنت له في الخروج إذناً) هذا ما ليس به خفاء على من نظر إلي في جميع الأزمنة، بل مؤمني زمن موسى ومسلمي زمن نبينا، عليهما السَّلام، وكذلك قوله تعالى في بني إسرائيل: ﴿فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[186]، لم يفضِّلهم على محمد ﷺ ولا أمتهم على أمته، وإنما أراد عالمي أزمنتهم[187].

فابن قتيبة لم يفسر معنى اللفظ تفسيراً سطحيَّاً، وإنما فسَّره من خلال سياق الآية وحدَّد دلالته الخاصَّة، مدركاً أن الألفاظ تكتسب دلالاتها من سياق الكلام.

وأدرك بحسِّه اللغوي السليم أثر الحرف في تحديد معنى الآية، وتنبَّه لمحاولات الجهميَّة وأتباعها في إبدال بعض حروف القرآن بغيرها لإقامة مذهبهم، وردَّ عليهم، وأبطل قراءاتهم؛ لأنه رأى فيها تحريف المعنى عن جهته، ونَقْلَه عن سننه، وقال: «وحاول بعضهم إبدال حروفه بغيرها، فقرأ: ﴿عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ﴾[188]، بالسين غير المعجمة والنصب، وقرأ جميع ما في القرآن من المخلصين، بكسر اللام، وإن كان قرأ بذلك بعض القراء، يريد أن يجعل الإخلاص لهم، وألاَّ يكون لله فيه صنع، فكيف يصنع بقوله: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾[189]. وقرأ: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ[190] خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ﴾[191] بكسر إنما الأولى وفتح الثانية، يريد لا يحسبَنَّ الذين كفروا أنّما نملي لهم ليزدادوا إثماً، إنّما نملي لهم خير

(185) سورة التوبة، الآية: 3.

(186) سورة الأعراف، الآية: 140.

(187) الاختلاف في اللفظ: 105.

(188) سورة الأعراف، الآية: 156.

(189) سورة ص، الآية: 46.. ذكرى الدار: ذِكْر الدار: الآخرة أي ذِكْرُها والعمل بها.

(190) أنّما نُملي لهم: أي إملاؤنا (لهم) بتطويل الأعمار.

(191) سورة آل عمران، الآية: 178.

لأنفسهم، فحرّف المعنى عن جهته، ونقله عن سننه، وجعل الإملاء للكفار من الله إنما هو لخير يريده بهم.

وقد حمل بعضهم نفسه على أن قرأ: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾، وألحقها في بعض المصاحف طمعاً في أن تبقى على الدهر ويجعلها الناس وجهاً[192]، وكيف له ما قدَّر؟ والله يقول إلى جنبها: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[193].

وينتصر ابن قتيبة لدعوة إثبات الصفات الإلٰهية متبعاً في ذلك السلف، وهو يرفض نفي هذه الصفات، كالقول بأن الله حليم ولكن ليس بحلم، وعليم وليس بعلم، وسوى ذلك.

ويستند في تأييد دعوته إلى اللغة، فالناس مجمعون على أن يقولوا: (أسألك العفو) و(يعفو بحلم، ويعاقب بقدرة)، ويرى بحسِّه اللغوي ما دام الله تعالى يحلم ويعفو حقيقة اللغة وفهمها»[194]. ويعارض ما ذهب إليه الجهميَّة والمعتزلة في تأويل قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[195] فجعلوا الإرادة في الهداية والإضلال للعبد لا لله، وركبوا في ذلك غلطاً، والإرادة لا يجوز أن تكون للعبد لا لله، وركبوا في ذلك غلطاً، والإرادة لا يجوز أن تكون للعبد وقد وليها اسم الله، وهو مرفوع بإجماع القُرَّاء، ولو كان أحدٌ منهم نصب الله لكان أقرب إلى المعنى الذي أراده، وإن كان لا يجوز أيضاً لأنه يضم في الكلام (من) فيكون معناه من يريدُ مِنَ الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ثم يحذف (مِنْ) وينصب الله لمَّا نزع حرف الصلة، كما يقال: «من يسرق القوم مالهم يقطع»، وهذا ليس يجوز إلا مع حروف معدودة محكية عند العرب لا تحمل عليها غيرها وتقيسها عليها»[196].

---

(192) أي وجه من وجوه القراءة القرآنية عملاً بالحديث: «إنَّما أنزل القرآن على سبعة أحرف».

(193) سورة آل عمران، الآية: 178، ولهم عذاب مهين: ذو إهانة في الآخرة.

(194) الاختلاف في اللفظ: 102.

(195) سورة الأنعام، الآية: 125.

(196) الاختلاف في اللفظ: 103.

فقد انتقد ابن قتيبة تأويل المعتزلة الكلامي لهذه الآية في أصول دينيَّة ولغويَّة، ورأى أنهم يحرِّفون الحقائق والصفات، وينسبون إلى المخلوق ما هو خاص بالخالق انسجاماً مع ما يؤمنون به في مذهبهم الكلامي، دون مراعاة لخصائص الكلام العربي، وخاصَّة في قواعدها النحوية. وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾(197). دفعنا وألقينا.. ويرد عليهم ابن قتيبة بقوله: «وهذا جهل باللغة وتصحيف، وأحسبهم سمعوا قول العرب: «أذرتْه الدَّابة عن ظهرها» أي ألقته، فتوهموا أنَّ (ذرأنا) من ذلك، ولو أريد ذلك المعنى لكان (لقد أذرينا لجهنَّم). وليس يجوز أن تكون (ذرأنا) في هذا الموضع إلاَّ خلقنا، كما قال: ﴿ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾(198)، وقال: ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾(199)، أي يخلقكم في الرَّحم»(200).

ويظهر ابن قتيبة دراية عميقة بالنصِّ القرآني حين يفسِّر الآيات المشكلة، مدركاً تطور دلالة اللفظ الذي قد يرد بشكل عام، ولكنه يعني ضمناً معنًى خاصاً، كقوله تعالى عن موسى عليه السلام ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾(201)، ثم قوله على لسان محمد ﷺ: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾(202)، لم يريدا كُلَّ المؤمنين، وكُلَّ المسلمين لا مجازاً فقد وجب في المصدر ما وجب في الصدر، ولأنَّا نقول: غفر الله مغفرة وعفا عفواً، وحلم حلماً، ومن المحال أن يكون واحد منهما حقيقة والآخر مجازاً، ويبسط ابن قتيبة رأيه بالتحليل والمناظرة، ويقول: «وتعمق آخرون في النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه عن الخالق، فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة وأشباه ذلك، فقالوا: (نقول هو الحليم ولا نقول بحلم، وهو القادر ولا نقول بقدرة، وهو العالم ولا نقول

---

(197) سورة الأعراف، الآية: 179.

(198) سورة المؤمنون، الآية: 79.

(199) سورة الشورى، الآية: 11.

(200) الاختلاف في اللفظ: 104.

(201) سورة الأعراف، الآية: 143.

(202) سورة الأنعام، الآية: 163.

بعلم، كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا: (أسألك العفو) وأن يقولوا (يعفو بحلم ويعاقب بقدرة) والقدير هو ذو القدرة، والعليم هو ذو العلم.. فإن زعموا أن هذا مجاز قيل لهم: ما تقولون في قول القائل: (غفر الله لك، وعفا عنك) أمجاز هو أم حقيقة، فإن قالوا هو مجاز فالله لا يغفر لأحد ولا يعفو عن أحد.. ولن يركبوا هذه[203]، وإن قالوا: حقيقة فقد وجب في المصدر ما وجب في الصدر، لأنا نقول: غفر الله مغفرة، وعفا عفواً وحلم حلماً، فمن المحال أن يكون واحد حقيقة والآخر مجازاً»[204].

فابن قتيبة انتصر لرجال الحديث في إثبات صفات الله كالسمع والبصر والحلم، وغيرها، أي أنَّ الله سميع بسمع، وعليم بعلم، وحليم بحلم، وسمعه صفة له، وما هو عين ذاته، وكذلك هو علمه وحلمه وسواه، وعارض الجهمية هذا التأكيد الصفاتي الإلٰهي، وأصروا على نفي الصفات عن الذات الإلٰهية خوفاً من الوقوع في التشبيه والتجسيم، ويقولون إن الله عليم وعلمه هو عين ذاته، وكذلك هو بصره، وسمعه، وغيره...

ويخوض ابن قتيبة معترك الرأي بمسألة خلق القرآن، وزاده في ذلك اللغة، فينبري إلى مقارعة خصومه من المعتزلة بإبطال حججهم التي اعتمدوها من ألفاظ القرآن، بأنه مخلوق، فيعيد تأويلها مستخدماً براعته اللغوية، ومقدرته على تقليب الكلمة على وجوه مختلفة تلائم معتقده، وتستقيم مع مذهبه الذي أقامه، فقد تزعَّمَ أهل السنة الذين يقولون بقدم كلام الله النفسي، وحدوث الأصوات والنقوش والأوراق والقلوب التي فيها الكلام اللفظي، وقال في ردِّه على المعتزلة: «وقالوا في كلام الله إنَّه مخلوق لأنَّ الله تعالى قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[205]، والجعل يعني الخلق، ولأنه قال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[206]، فكل مُحْدَث مخلوق، وإنَّ معنى كلَّم الله أوجد كلاماً

---

(203) ولن يركبوا هذه: أي لن يقدموا على ارتكابها.

(204) الاختلاف في اللفظ: 109.

(205) سورة الزخرف، الآية: 3.

(206) سورة الأنبياء، الآية: 2.

﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[207]، أوجد كلاماً سمعه. فخرجوا بهذا التأويل من اللغة ومن المعقول؛ لأن معنى تكلَّم الله أتى بالكلام من عنده، وترحَّم الله أتى بالرحمة من عنده، كما يقال: تخشَّع فلان أتى بالخشوع من نفسه، وتشجَّع أتى بالشجاعة من نفسه، وتبتَّل[208] أتى بالتبتُّل من نفسه، وتحلَّم أتى بالحلم من نفسه، ولو كان المراد أوجد كلاماً لم يجز أن يقال تكلَّم، وكان الواجب أن يقال: (أكلم)، كما يقال: (أقبح الرجل أتى بالقباحة) و(أطاب أتى بالطيب)، و(أخَسَّ أتى بالخساسة). وأن يقال: (أكلم الله موسى كلاماً) كما يقال: (أقبر الله الميت) أي جعل له قبراً، أو (أرعى الله الماشية) جعلها ترعى وأشباه هذا كثيرة لا تخفى على أهل اللغة..»[209]. «وأما استشهادهم (بالجعل) على خلق القرآن في قول الله: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾[210]، فإن الجعل يكون بمعنيين أحدهما خَلْقٌ، والآخر غير خَلْق. فأمَّا الموضع الذي يكون فيه خلقاً فإذا رأيته متعدياً إلى مفعول واحد لا يجاوزه، كقول الله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾[211]، فهذا بمعنى خلق، وكذلك: ﴿وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾[212]، أي خلق منها، وأمّا الموضع الذي يكون فيه غير الخلق، فإذا رأيته متعدياً إلى مفعولين، كقوله: ﴿وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ﴾[213]، أي صيّرتم، وكقوله: ﴿فَجَعَلۡنَٰهَا نَكَٰلٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهَا وَمَا خَلۡفَهَا﴾[214] وكقول القائل: «جعل فلان أم امرأته في يدها»[215]، فإن هم وجدوا في القرآن كله جعل، متعدية إلى القرآن وحده ليقضوا عليه بالخلق فنحن نتابعهم، وكذلك المُحْدَث ليس هو في

---

(207) سورة النساء، الآية: 164.

(208) تبتَّل عن الزواج تركه أو زهد فيه.

(209) الاختلاف في اللفظ: 110.

(210) سورة الزخرف، الآية: 3.

(211) سورة الأنعام، الآية: 1.

(212) سورة النساء، الآية: 1.

(213) سورة النحل، الآية: 91.

(214) سورة البقرة، الآية: 66.

(215) جعل فلان أمر امرأته في يدها: أي أوكل إليها أمر طلاقها منه وليس له.

موضع معنى مخلوق، فإن أنكروا فليقولوا في قول الله: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾[216] إنَّه يخلق، وكذلك قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[217]، أي يحدث لهم القرآن ذكراً، والمعنى يحدث عندهم ما لم يكن. وكذلك قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، أي ذكر حدث عندهم لم يكن قبل ذلك»[218].

فابن قتيبة يفسر اللفظ جارياً على سنن العرب، ولا يزيل اللفظ عن ظاهره ولا يتحمَّل في تأويله تأويلاً مجازياً يبعده عن معناه الظاهر، مع شدة حرصه على عدم الوقوع في حبائل التجسيم والتشبيه، فهو يقر بصفات الله التي انتهى إليها الله عزَّ وجلَّ في صفته، أو إلى حيث انتهى رسوله ﷺ ولا يزيل اللفظ عما تعرفه العرب وتضعه عليه.

وقد أقرَّ بوقوع الاشتراك في اللغة، فاللفظ الواحد عنده، يحتمل أكثر من معنى، ويحدد معناه سياق الآية، أو الجملة، فهو ينص على معناه الظاهر، دون سؤال عن الكيف، ولذلك رفض تأويل المعتزلة كلمتي اليد والروح في بعض الآيات القرآنية، فقد أوَّلوا كلمة (يد) في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[219] بالنعمة، وكلمة (الروح) في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[220] بالأمر، أي أمرت أن يكون. ويردُّ على هذا التأويل فيبين ما لليد من المعاني، مثل النقمة والقوة، كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾[221]، يريد أولي القوة في دين الله، ومعنى اليد الطاقة، ويرفض تأويل (اليد) بالنعمة في الآية المتقدمة؛ لأن النعمة لا تُغَلّ، وكما في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[222]،

(216) سورة الطلاق، الآية: 1.

(217) سورة طه، الآية: 113.

(218) الاختلاف في اللفظ: 110 ـ 111.

(219) سورة المائدة، الآية: 64.

(220) سورة الحجر، الآية: 29.

(221) سورة ص، الآية: 45.

(222) سورة المائدة، الآية: 64.

ولا يجوز أن يريد (النعمتان مبسوطتان)، ويؤكد أن اليد في الآية الأولى والمعنية هي اليد، وأن (اليدين) في الآية المتقدمة الثانية هما (اليدان) وهو يستند في تأكيده إلى قول ابن عباس: (اليدان اليدان) ولكن دون أي كيف، ويدعم رأيه بأمثلة موضحة، كقول الرسول ﷺ: «**كلتا يديه يمين**»، فلا يجوز لأحد أن يجعل اليدين نعمة أو نعمتين، و(يدا) الحديث المذكور تعنيان التمام والكمال، لما في اليمين عند العرب من التمام والكمال، وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[223]، فاليد هنا ليست النعمة، ولكن هي كما يقول الله ويصف نفسه، وهي تعنيه مع نفي الكيف والتشبيه، وقول رسول الله ﷺ: «**يمين الله سحَّاء لا يغيضها شيء الليل والنهار**» أي هي تصب العطاء، ولا ينقصها ذلك أبداً[224].

ويعارض ابن قتيبة تأويل المعتزلة للروح في الآية المتقدمة الذكر بالأمر، ويبين ما لكلمة الروح من دلالات معنوية مختلفة، فهي تعني الكلام؛ والملك العظيم، وروح الأجسام، والرحمة، والنفخ، وهي ما دامت ملازمة للنفخ فلن تفيد إلاَّ معناها الواحد والثابت في التراث، كقول الشاعر ذي الرُّمَّة، وذكر ناراً قدحها:

وقلت له ارفعْها إليك وأحْيِها ... بروحك واقتته لها قيتة قدْرا[225]

يقول أحي النار بنفخك، فنحن نؤمن بالنفخ وبالروح، ولا تقول كيف ذلك، لأن الواجب علينا أن ننتهي في صفات الله إلى حيث انتهى في صفته، أو حيث انتهى رسول الله ﷺ، ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب، وتضعه عليه ونمسك عمَّا سوى ذلك[226]. ويرفض تأويل المعتزلة الآية الكريمة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[227]، فيرون أن (ناظرة) هنا تعني منتظرة الثواب، ويستندون في ذلك إلى أكثر من دليل كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

(223) سورة ص، الآية: 75.

(224) الاختلاف في اللفظ: 113 ـ 114.

(225) البيت في ديوانه: 3/ 1429، واقتت: اقتات النار: قدَّم لها حطباً، ونفخ فيها نفخاً رفيقاً.

(226) الاختلاف في اللفظ: 115.

(227) سورة القيامة، الآيتان: 22 ـ 23.

﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[228]، وابن قتيبة يرى في (ناظرة إلى ربها) المذكورة إثباتاً لحقيقة الرؤية الألهية، وينفي نفي المعتزلة لها لكون ناظرة تعني عندهم منتظرة، وذلك لا يصح، وإلاّ وجب التغيير في صيغة الآية فتصبح (.... لربِّها ناظرة)، ويقول (وقالوا في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿22﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي منتظرة، والعرب تقول نظرتك وانتظرتك بمعنى واحد، وفي قوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[229]. أي انتظرونا. وما ننكر أن نظرت قد تكون بمعنى انتظرت، وأنّ الناظر يقال أنا لك ناظر أي أنا لك منتظر، ولا يقال أنا إليك ناظر أي إليك منتظر إلاّ أن يريد نظر العين، والله يقول: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿22﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ولم يقل لربها ناظرة لتحتمل ما تأولوا»[230]. وانطلاقاً من موقع ابن قتيبة السلفي فهو يعارض تأويل المعتزلة للمفردات القرآنية: العرش، الكرسي، عَجَل، خليل، فغوى. مؤمناً بالدلالات الأصيلة لتلك المفردات في مقابل عقلانية المعتزلة، ويدعم آراءه بآيات القرآن الكريم، وبالشعر العربي الذي يحتج به، وهو يغلِّب هذه المعايير والمبادئ في تأويل القرآن على ما عند المعتزلة من مجرد الرأي والنظر، ويرفض تأويل الجهمية والمعتزلة كلمة (استوى) في الآية الكريمة: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[231]. بـ(استولى)، ويرى في هذا التأويل مجرد القول بالرأي، والصواب عنده تفسيرها. (استقر) ويدعم رأيه بورود الكلمة المعنية في أكثر من آية قرآنية، وفي مأثور التخاطب العربي كأن يقول الرجل لصاحبه إذا رآه مستوفزاً: استو، وهو ما يعني بوجه آخر إجماع الناس، وقال في ذلك: «وقالوا في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، إنه استولى. وليس يُعْرَف في اللغة، استويت على الدار أي استوليت، وإنما استوى في هذا المكان استقرَّ، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾[232]، أي

---

(228) سورة الأنعام، الآية: 103.

(229) سورة الحديد، الآية: 13.

(230) الاختلاف في اللفظ: 115 ـ 116.

(231) سورة طه، الآية: 5.

(232) سورة المؤمنون، الآية: 28.

استقررت. وقد يقول الرجل لصاحبه إذا رآه مستوفزاً (استو يريد استقر)، وأمّا قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[233]، فإنه أراد عمد لها وقصد، فكل من كان في شيء ثم تركه لفراغ أو غير فراغ، وعمد لغيره، فقد استوى إليه، فهذا مذهب القوم في تأويل الكتاب بآرائهم[234]، وعلى ما أصّلوا من قولهم[235].

لقد صدر ابن قتيبة عن آراء ناضجة في تأويل مشكل الآيات، وأثبت نضجاً لغوياً، وعمقاً في الثقافة، واجتهاداً دونما مفارقة في ذلك للكتاب والسنة، وهديهما، أو تعمُّد للقياس. ويدعم آراءه بأدلة من القرآن الكريم، والحديث الشريف، وبمأثورات التراث العربي، منافحاً عن دينه ولغته، مفنداً آراء خصومه، يبطل حججهم بتفقهه في أمور العقيدة، وامتلاكه ناصية اللغة، والغور على خفاياها وأسرارها، وعلمه بدلالات ألفاظها الأصيلة واتساقها مع سنن العرب في التعبير وطرق القول ومآخذه، ولا شك أنه تأسّى بدراساته القرآنية بأئمة التفسير كابن عبَّاس ومجاهد وغيرهما، وأفاد من آرائهم، ونقل كثيراً في كتبه عنهم، مصرِّحاً بأسمائهم، ونهج نهجهم في تفسير غريب القرآن وتأويل مشكله، بالرجوع إلى شعر العرب وكلامهم، ولعلَّ هذا هو الاتجاه الأسلم لتجنب تحميل النص القرآني ما ليس له، كما يفعل أصحاب البدع والأهواء، وسلك منهجاً تطبيقياً جديداً في تأويل آيات القرآن الكريم، أساسه رسم الصورة الكاملة، لإيضاح الفكرة، وبيان الغرض من النص القرآني؛ ولذلك لم يعن بالتعريفات والتقسيمات، بل انصرفت عنايته إلى الناحية التطبيقية فأكثر من الشواهد والأمثلة، مبيناً المراد منها، لتتحقق الغاية المرجوَّة، وهي فهم الفكرة وتقريرها وتأكيدها في ذهن القارئ، وخالف اللغويين النقاد الذين كانوا يحتجون بكلام العرب على القرآن، فهو يورد النصَّ القرآني، ثم يتبعه بآيات القرآن الكريم وبكلام العرب شعراً ونثراً، وهو بذلك يحتج بالقرآن على الشعر وكلام العرب،

---

(233) سورة البقرة، الآية: 29.

(234) بآرائهم: أي دون الرجوع في التأويل إلى نصٍّ قرآني أو حديث نبوي.

(235) الاختلاف في اللفظ: 120.

ومحاولاته من هذا القبيل من مظاهر شخصيته المستقلة.

ولا شك أن أئمة اللغة نهضوا بأداء مهمتهم مشمّرين عن سواعد الجد بحثاً وتنقيباً وتمحيصاً وتأليفاً ومناظرة، وانصرفت عنايتهم إلى موضوع تأويل مشكل القرآن، ونالت موضوعات العقيدة جل اهتمامهم، وبذلوا جهوداً كبيرة لتنقية العقيدة والرد على الملحدين الذين اعترضوا كتاب الله بالطعن والتحريف واللغو، وتصدوا لهم، وتسلحوا باللغة ليردوا عليهم أقوالهم، ويفندوا مزاعمهم، ويبطلوا حججهم، معتمدين على قدراتهم اللغوية ومخزونهم اللغوي ليصححوا ما اعتقدوا أن خصومهم قد أخطؤوا فهمه، وقد أخذوا بأصالة الدلالة للفظ العربي في التأويل القرآني وتأييد مواقف أصحاب الحديث، وسلكوا منهج المناظرة، وتأييد ما يقدمونه من ردود بالحجج والأدلة المأخوذة من القرآن الكريم والسنة المطهّرة، والأقوال المأثورة، والشعر العربي الذي يحتج به، مبرزين بجلاء الدلالات الأصيلة لألفاظ وردت في نصوص قرآنية ونبوية، وهم يصدرون عن خبراتهم بأسرار العربية، وفقههم بأساليبها، واستعمالاتها، ووقوفهم على خصائص التعبير فيها.

نتائج الدراسة:

إن النتائج التي يمكن أن نستنتجها من هذه الدراسة تتلخص في النقاط التالية:

1 ـ قوّم البحث جهود أئمة اللغة المتقدّمين لتنقية العقيدة، وأبان عن المناهج التي سلكوها لتأويل مشكل الآيات التي اعتقدوا بأنها تحتاج إلى تفسير وتوضيح، وكانت جهودهم في هذا المضمار تعدُّ مؤشراً على التأريخ لتطور البحث اللغوي عند العرب.

2 ـ بين البحث أن السلف الصالح كانوا يراعون مبدأ الأمانة العلمية وَيُعْلُون من شأن النقل، فما لم ينقل إليهم سليماً مُسْنَداً لا يجتهدون في تأويله، يحفزهم على ذلك إجلالهم لمضمون هذا الكتاب العظيم، وتورعهم من

الاجتهاد الذي قد يعتوره شيء من الظن والتخمين عند تأويل بعض الآيات.

3 ـ أشار البحث إلى أن حوافز الدراسة اللغوية عند العرب كان مبعثها الحرص على فهم القرآن الكريم، وبوجه خاص فهم غريبه وتأويل مشكله، استكمالاً لفهم العقيدة الإسلامية وتنقيتها، وخدمة لها.

4 ـ رصد البحث جهود أئمة اللغة في استخراج أنواع المجاز في القرآن الكريم وتبويبها؛ لأن المجاز يعد القطب الذي تدور عليه قضية المشكل، ويعد عملهم في هذا المجال الأساس الذي اعتمد عليه علماء البلاغة، وبنوا عليه من بعد.

5 ـ أكد البحث أن اللغويين المتقدِّمين اعتمدوا على اللغة وشواهدها في تأويل مشكل آيات القرآن الكريم، فقد استخدموا عقولهم، وآراءهم الخاصة، وذوقهم اللغوي في تصحيح ما اعتقدوا أن خصومهم أخطؤوا فهمه، وقد تسلحوا باللغة ليردوا عليهم أقوالهم، ويفندوا مزاعمهم، ويبطلوا حججهم.

6 ـ رسخ البحث الاتجاه إلى قدرات أئمة اللغة وعلمهم بالقرآن وعلومه وقراءاته وبالعلوم الدينية من فقه وتفسير وتأويل، وبلغة العرب وعلومها، وبالشعر العربي الجاهلي والإسلامي، وتوظيف ثقافتهم الموسوعية في خدمة النص القرآني وتأويل مشكله، بالرجوع إلى شعر العرب وكلامهم، ويعد هذا هو الاتجاه الأسلم لتجنب تحميل هذا النص ما ليس منه، كما يفعل أصحاب البدع والأهواء.

7 ـ حدّد البحث مسالك اللغويين المتقدمين في توضيح مشكلات الآيات المتشابهات اللغوية والنحوية والصرفية، وهم يهدفون من هذا التبيين إلى هدم كل ما أشاعه المغرضون حول الكتاب الكريم من مزاعم التناقض والغموض والتفاوت في البيان.

8 ـ انتهى البحث إلى أن أئمة اللغة اتخذوا من أسلوب المناقشة والمناظرة

والردّ اللغوي سبيلهم إلى الإقناع، مؤيدين آراءهم بالحجج والأدلة، ليزيلوا عن النص القرآني كل لبس أو غموض، مستندين إلى معرفتهم العميقة بأسرار اللغة، ووقوفهم الدقيق على ظواهرها اللغوية، ودرايتهم بعلومها.

المصادر والمراجع

1 ـ **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي، راجعه: سعيد المندوة، ط، دار الفكر، بيروت 1996م.

2 ـ **أثر القرآن في تطور النقد العربي**، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر 1961م.

3 ـ **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، ابن قتيبة، حققه كاظم حطيط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1990م.

4 ـ **أساس البلاغة**، الزمخشري، حققه عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت 1979م.

5 ـ **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت 1973م.

6 ـ **إعراب القرآن**، أبو جعفر النحاس، حققه زهير غازي أحمد، مطبعة العاني، بغداد 1980م.

7 ـ **الألفاظ اللغوية**، عبد الحميد حسن، معهد البحوث والدراسات لجامعة الدول العربية، القاهرة 1971م.

8 ـ **البحث اللغوي عند العرب**، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة 1978م.

9 ـ **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين الزركشي، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، البابي الحلبي، القاهرة 1958م.

10 ـ **تاريخ التراث العربي**، د. محمد فؤاد سزكين، ترجمة عرفه مصطفى، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، الرياض 1988م.

11 ـ **تأويل مشكل القرآن**، ابن قتيبة، حققه السيد أحمد صقر، ط2، القاهرة 1973م.

12 ـ **التصور اللغوي عند الأصوليين**، د. أحمد عبد الغفار، دار عكاظ للنشر، الرياض 1982م.

13 ـ **تطور الجهود اللغوية في علم اللغة العربية العام**، د. وليد محمد مراد، دار الرشيد، دمشق 1984م.

14 ـ **تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية**، د. عمر ملا حويش، بغداد 1972م،

15 ـ **التطور اللغوي التاريخي**، د. إبراهيم السامرائي، دار الأندلس، بيروت 1981م.

16 ـ **التعريفات**، الجرجاني، حققه عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة 1991م.

17 ـ **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، دار الكتب المصرية، القاهرة 1967م.

18 ـ **الحجة في القراءات السبع**، ابن خالويه، حققه عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت 1971م.

19 ـ **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، البغدادي، حققه عبد السلام هارون، دار الثقافة، بيروت.

20 ـ **دائرة المعارف الإسلامية**، النسخة العربية، إعداد إبراهيم زكي خورشيد وآخرين، دار الشعب، القاهرة 1969م.

21 ـ **دارسات في اللغة**، د. إبراهيم السامرائي، مطبعة العاني، بغداد 1961م.

22 ـ **دلائل الإعجاز**، الجرجاني، تعليق محمود محمد شاكر، القاهرة 1984م.

23 ـ **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، أحمد بن فارس، حققه السيد أحمد صقر، القاهرة 1977م.

24 ـ **طبقات المفسرين**، الداوودي، حققه علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة 1972م.

25 ـ **طبقات النحويين واللغويين**، أبو بكر الزبيدي، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة الخانجي، القاهرة 1954م.

26 ـ **ظاهرة التأويل وصلتها باللغة**، د. أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.

27 ـ **العربية (دراسات في اللغة واللهجات والأساليب)**، يوهان فك، ترجمة د. عبد الحليم النجار، دار الكتاب العربي، القاهرة 1951م.

28 ـ **عقائد السلف**، ابن قتيبة وأحمد بن حنبل والبخاري والدارمي، حققه د. علي سامي النشار، الاسكندرية 1971م.

29 ـ **علم اللغة**، محمود السعران، دار المعارف، القاهرة 1962م.

30 ـ **علم اللغة العربية**، د. محمود فهمي حجازي، الكويت 1973م.

31 ـ **علم اللغة العام**، د. محمد كمال بشر، دار المعارف، القاهرة، 1980م.

32 ـ **علم المفردات في إرثنا اللغوي**، نشأة محمد رضا ظبيان، دار العلوم، الرياض 1981م.

33 ـ **الفهرست**، ابن النديم، حققه رضا نجدو، طهران 1971م.

34 ـ **فوات الوفيات**، ابن شاكر الكتبي، حققه محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة 1951م.

35 ـ **في التحليل اللغوي**، منهج وضعي وتحليلي، خليل أحمد عمايرة، مكتبة المنار، الأردن 1987م.

36 ـ **قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة**، د. عبد العزيز المقالح، دار العودة بيروت 1982م.

37 ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، الزمخشري، البابي الحلبي، القاهرة 1972م.

38 ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، حاجي خليفة، أنقرا تركيا 1946م.

39 ـ **اللغة**، فندريس، تعريب الدواخلي والقصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1950م.

40 ـ **اللغة بين المعيارية والوصفية**، د. تمام حسان، الدار البيضاء 1980م.

41 ـ **مباحث في علوم القرآن**، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت 1977م.

42 ـ **مجاز القرآن**، أبو عبيدة معمر بن المثنى، حققه د. فؤاد سزكين، القاهرة 1954م.

43 ـ **مذاهب التفسير الإسلامي**: كولدتسهير، ترجمة د. عبد الحليم النجار. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة 1955م.

44 ـ **معاني القرآن**، الفرّاء، حققه محمد علي النجار وآخرون، الدار المصرية، القاهرة 1955م.

45 ـ **النشر في القراءات العشر**، ابن الجزري، حققه علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة.

46 ـ **وفيات الأعيان**، ابن خلكان، حققه د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1970م.



الغلو في الدين



دكتور عبدالوهاب بشير ابراهيم

جامعة غريان - قسم اللغة العربية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا وحبيبنا محمد النبي العربي الأمين، جاءنا بشريعة وسط لا مغالاة فيها ولا تفريط. بل حذّرنا من الغلو في الدين، حيث قال في حديثه الشريف: (هلك المتنطعون)[1]. قالها ثلاثاً. فاللهم صل وسلم عليه وعلى آله وصحبه ما تعاقب الليل والنهار.

وبعد..

فإن الغلو في الدين قضية قديمة قدم الأديان على هذه الأرض. ابتلي به أناس على مدار التاريخ البشري، إما بدافع الحرص على تحقيق العبودية

(1) رواه مسلم، كتاب العلم، باب هلك المتنطعون: 3/ 2055، رقم الحديث: 2670.

الخالصة لله سبحانه، وإما بسبب الاتباع والتقليد الأعمى لبعض الناس الذين يرون في أنفسهم أنهم أوصياء على الدين. فزينوا لأتباعهم أباطيل زعموها من الدين، والدين منها براء.

وإذا تحدثنا عن الغلو في الدين فلا بدّ لنا أن نتناول معناه لغة وشرعاً.

فالغلو في اللغة تدور أحرفه الأصلية على معنى واحد يدلّ على مجاوزة الحد والقدر، قال ابن فارس: (الغين واللام والحرف المعتل أصل صحيح يدل على ارتفاع ومجاوزة الحد، يقال: غلا السعر، وذلك لارتفاعه، وغلا الرجل في الأمر غلواً إذا جاوز حدّه)[2]. فيكون زيادة أو نقص عن الحالة التي شرع عليها. ولا يدخل في الغلو طلب الكمال في العبادة إذا لم يجاوز الحد، فإنه من الأمور المحمودة.

وقال ابن منظور: (غلا في الدين والأمر، يغلو غلواً: جاوز حدّه)[3].

وفي الحديث الشريف: (إياكم والغلو في الدين)[4].

وقال الإمام الطبري ـ رحمه الله ـ: (لا تجاوزوا الحدّ في دينكم فتفرّطوا فيه، وأصل الغلو في كل شيء مجاوزة حدّه الذي حدّه، يقال فيه: في الدين قد غلا فهو يغلو غلواً)[5].

أما من حيث الغلو في الشرع، فهو مجاوزة الحد في المدح أو الذم ومجانبة الإنصاف بالتعصب إلى فكرة أو شيخ، ومجاوزة الحد في ذمّ غيره، ووصفه بما ليس فيه. ويكون الغلو أيضاً بالفعل، ويكون بالترك في مجاوزة الحد في فعل غال سواء كان الفعل من عمل الجوارح كالزيادة في العبادة المشروعة، أو التعبد بما لم يشرعه الله أصلاً، أو كان الفعل من عمل القلوب والعقائد، وهو

---

(2) انظر مقاييس اللغة، كتاب العين واللام: 4/ 3387.

(3) انظر لسان العرب: كتاب العين واللام: 8/ 112 ـ 113.

(4) أخرجه ابن ماجه، كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمال: 2/ 1008، رقم الحديث: 3029.

(5) انظر تفسير الطبري: 6/ 42.

أخطر أنواع الغلو، كالغلو في الأنبياء بالإطراء، وإنزالهم فوق منزلتهم التي أنزلهم الله إياها[6].

ويكون الغلو بالتورع مما لا ورع فيه، كمن فضّل الطعام الجاف واللباس الخشن الذي يزري بصاحبه مع وجود ما هو أصلح منه، فإنه يتضمن في إظهار الزهد وإظهار الفقر واحتقار لباس الزينة الذي أمر الله به في قوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[7].

ويكون الغلو بالترك أيضاً سواء كان الترك من عمل الجوارح، كمن يتقرب إلى الله تعالى بترك ما شرعه من العبادات، وأباحه من الطيبات تزهداً فاسداً.

وقد حذّر الله تعالى من ذلك في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[8].

ولقد ورد النهي عن الغلو في القرآن الكريم، وجاء الخطاب في النهي موجهاً لأهل الكتاب على وجه الخصوص: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾[9] ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾[10].

قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ: ينهى الله تعالى أهل الكتاب عن الغلو والإطراء، وهذا كثير في النصارى، فإنهم تجاوزوا الحد في عيسى حتى رفعوه

---

(6) انظر تفسير ابن كثير: 2/ 82.

(7) سورة الأعراف، الآية: 31.

(8) سورة المائدة، الآية: 89.

(9) سورة المائدة، الآية: 171.

(10) سورة المائدة، الآية: 77.

فوق المنزلة التي أعطاها الله إياها، ونقلوه من حيز النبوة إلى أن اتخذوه إلهاً من دون الله يعبدونه، بل غلوا في أشياعه وأتباعه ممن زعم أنه على دينه، فادعوا فيهم العصمة، واتبعوهم في كل ما قالوه سواء كان حقاً أو باطلاً أو ضلالاً أو إرشاداً أو صحيحاً أو كذباً[11].

وهاتان الآيتان ـ وإن تعلقتا بأهل الكتاب ابتداء ـ فإن المراد منها موعظة هذه الأمة لتجتنب الأسباب التي أوجبت غضب الله على الأمم السابقة[12].

ذلك أن الله تعالى أنزل الأديان والشرائع، وحدد فيها الوسائل والغايات وتعبّد الناس بالوسائل كما تعبّدهم بالغايات، وبيّن لهم طريق العبادة، وكيفية الأداء ومنهج السلوك في التعامل في التشريع، ونصّت الشريعة على أن أفضل وسيلة لعبادة الله تعالى هي الكيفية التي أمر الله تعالى بها، وشرعها لعباده لتحقيق مصالحهم في الدنيا والآخرة، ولجلب النفع لهم، ودرء المفاسد عنهم، ولتأمين صلاح الفرد والجماعة وتهذيب النفوس والقلوب، وتقويم الأخلاق والسلوك.

فالخروج عن هذه الكيفية انحراف عن الدين سواء كان عن طريق الزيادة أو النقص، والمغالاة في التدين حياد عن جادة الصواب، ومجاوزة للحد الذي قدّره الشارع الحكيم.

قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: (والنصارى أكثر غلواً في الاعتقادات والأعمال من سائر الطوائف، وإياهم نهى الله تعالى عن الغلو في القرآن)[13].

وفي السنة النبوية الشريفة أحاديث قالها الرسول ﷺ في نهيه عن الغلو وتحذيره من سلوك طرق السابقين بالغلو في الدين.

وهذه بعض منها على سبيل المثال:

أ ـ عن عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ﷺ

---

(11) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير: 1/ 589.

(12) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور: 60.

(13) انظر اقتضاء الطريق المستقيم: 106.

غداة جمع: «**هلمّ ألقط لي الحصى، فلقطت له حصيات من حصىٰ الخذف، فلما وضعهن في يده قال: نعم بأمثال هؤلاء، وإياكم الغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين**»[14].

ب ـ وعن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «**إن هذا الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه، فسدّدوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة**»[15].

وضابط الغلو تعدي ما أمر الله به، وهو الطغيان الذي نهى الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾[16].

ومما سبق من التعريفات اللغوية، وما ورد من العلماء من التعريفات الاصطلاحية، وكذلك ما ورد فيه من آيات وأحاديث، يتضح لنا أن الغلو هو مجاوزة الحد في الأمر المشروع، وذلك بزيادة فيه، أو المبالغة إلى الحد الذي يخرج عن الوصف الذي أراده الشارع الحكيم.

فالغلو من المعاصي التي لا يحق للمسلم التهاون بها ـ وإن بدت في بعض صورها من المحقرات في أعين الناس ـ فإنها قد تجرّ أوزاراً وآثاماً من الموبقات المهلكات التي لا تنتهي بانتهاء من سهّل فيها أو أسّسها أو أعان عليها، كما جاء في حديث الرسول ﷺ: «**ومن سنّ في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**»[17].

فالغلو في حقيقته حركة في اتجاه الأحكام الشرعية والأوامر الألٰهية، ولكنها حركة تتجاوز في مداها الحدود التي حدها الشارع، فهو مبالغة في الالتزام بالدين. والرسول ﷺ عالج صوراً من الغلو العملي التي حدثت في عصره عليه الصلاة والسلام، منها:

---

(14) انظر سنن ابن ماجه، كتاب الحج، باب قدر حصى الرمي: 2/ 1008، رقم الحديث: 3029.
(15) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر: 1/ 116، رقم الحديث: 39.
(16) انظر تيسير العزيز الحميد: 256، والآية في سورة طه: 81.
(17) رواه مسلم في صحيحه: 2/ 705، رقم الحديث: 1017.

أ ـ عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ قال: (جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألونه عن عبادته، فلما أخبروا كأنهم تقالّوها، فقالوا: أين نحن من النبي ﷺ؟ فقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فقال أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً. فجاء رسول الله ﷺ فقال: إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، ولكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)[18].

فاستنكر ﷺ هذا الأمر الذي فيه نوع من الغلو في الدين، وجعله خروجاً عن سنته وهديه، فوقف الصحابة عند هذا الحد، والتزموا هدي النبي ﷺ.

ب ـ وعن عائشة ـ رضي الله عنهاـ: (أن النبي ﷺ دخل وعندها امرأة، فقال: من هذه؟ قالت: فلانة تذكر من صلاتها، قال: مه عليكم بما تطيقون، فوالله لا يملّ الله حتى تملّوا) وكان أحب الدين ما دام عليه صاحبه[19].

ج ـ وعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: (بينما كان الرسول ﷺ يخطب إذ هو برجل قائم، فسأل عنه، فقالوا أبو إسرائيل، نذر أن يقوم في الشمس ولا يقعد، ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم، قال النبي ﷺ: مروه فليتكلم، وليستظل وليقعد، وليتم صومه)[20].

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ: (وفيه أن كل شيء يتأذى به الإنسان ولو مآلاً مما لم يرد بمشروعيته كتاب أو سنة كالمشي حافياً والجلوس في الشمس، ليس هو من طاعة الله، فلا ينعقد به النذر)[21].

---

(18) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح: 9/5، 6. رقم الحديث: 63 ـ 50.

(19) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه: 1/124، رقم الحديث: 43.

(20) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب الإيمان، باب النذر فيما لا يملك: 11/594، رقم الحدث: 674.

(21) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب الإيمان، باب النذر فيما لا يملك: 11/598.

د ـ آخى الرسول ﷺ بين سلمان الفارسي وبين أبي الدرداء فزار سلمان أبي الدرداء في بيته فرأى أم الدرداء مبتذلة، فقال: ما شأنك مبتذلة؟ قالت إن أخاك أبا الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. قال: فلما جاء أبو الدرداء قرّب إليه طعاماً فقال: كل فإني صائم. قال: ما أنا بآكل حتى تأكل، قال: فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء ليقوم الليل، فقال له سلمان: نم فنام فلما كان عند الصاحب قال له سلمان: قم الآن فقاما فصليا، فقال: إن لنفسك عليك حق ولربك عليك حق، ولضيفك عليك حق، وإن لأهلك عليك حق، فأعط كل ذي حق حقه، فأتينا النبي ﷺ فذكر له ذلك فقال له: صدق سلمان[22].

فهذه ثمرة من ثمرات الأخوة الصادقة التي غرسها النبي عليه الصلاة والسلام في نفوس أصحابه، وهذه الأخوة عليها معوّل كبير في تقويم مسلك الغلو، إذ هي تنشئ التفاهم والثقة، وهما عنصران ضروريان في العلاج، وكان علاج سلمان فيه حزم وحكمة، فأبى أن يأكل إلا إذا أكل معه أبو الدرداء، ولما أرخى الليل سدوله، سلك طريقة عملية متدرجة في علاج الجموح وضبطه، فأمره بالنوم في أوله ثم قام معه في آخره وصليا جميعاً.

هـ ـ وعن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: دخل رسول الله ﷺ المسجد، وحبل ممدود بين ساريتين فقال: ما هذا؟ قالوا: لزينب تصلي، فإذا كسلت أو فترت أمسكت به فقال: حلّوه، ليصلّ أحدكم نشاطه فإذا كسل أو فتر فليقعد)[23].

فهذا الحديث يدل على أن النساء لم يكنَّ أقل حرصاً من الرجال على التزود من الخير والتنافس في أعمال البر. وقد تجلى ذلك في هذه النزعة

---

(22) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب الأدب، باب صنع الطعام والتكلف للضيف: 10/ 550، رقم الحديث: 6139.

(23) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب التهجد، باب ما يكره في التشديد في العبادة: 3/ 43، رقم الحديث: 1155.

الجامحة نحو العبادة، ولكن الرسول ﷺ لم يقر هذا الجموح الضار، فعمد إلى الزجر عنه وأمر بالوسط النافع، ولنستمع إلى تعليق الإمام النووي النافع حول هذا الحديث إذ يقول: (إن فيه دليلاً على الحث على الاقتصاد في العبادة واجتناب التعمق، وليس الحديث مختصاً بالصلاة، بل هو عام في جميع أعمال البر، وفي الحديث كمال شفقته عليه السلام ورأفته بأمته لأنه أرشدهم إلى ما يصلحهم، وهو ما يمكنهم من الدوام عليه بلا مشقة ولا ضرر، فتكون النفس أنشط والقلب منشرحاً فتتم العبادة، بخلاف من تعاطى من العبادة ما يشقّ عليه فإنه بصدد أن يتركه أو يفعله بكلفة وبغير انشراح القلب، فيفوته خير عظيم)[24].

ونلاحظ من هدي النبي ﷺ في علاجه لمسلك الغلو أنه بدأ علاج الغلو في بداية أمره قبل أن يستفحل خطره، حتى قضى عليه، كل ذلك بحكمة رائعة مبنية على معالجة الأمر بروح الشفقة والرحمة والأخوة، والتدرج في العلاج، وتقديم الحلول النافعة، وبيان محاذير وعيوب الغلو من التقصير في حقوق أخرى، وأن الفطرة البشرية لا تطيق الاستمرار على الغلو[25].

إن الأحاديث والتوجيهات النبوية التي ذكرتها صريحة في رسم منهج الوسطية في العبادة، والحث على الاقتصاد والاعتدال فيها والنهي عن التعمق والتشدد، والاقتصار على ما يطاق من العبادة، والابتعاد عن تكلف ما لا يطاق. فالغلو عاقبته أن يكون أهله ممن أخبر الباري سبحانه عنهم في قوله: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (103) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[26].

فمن الظلم أن يصنف من بين أهل الغلو المحافظ على الصلاة لمجرد أنه من المواظبين عليها في المساجد، أو لأنه يرفع يديه في الصلاة عند الركوع أو عند الرفع من الركوع أو يقبض يديه عند القيام لها، أو توصف المرأة بالغلو لأنها

---

(24) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافر.

(25) ظاهرة الغلو في الدين: 93.

(26) سورة الكهف، الآيتان: 103 ـ 104.

متحجبة أو لأنها لا تختلط بالرجال ولا تلامسهم، إلى غير ذلك من الالتزام بالواجبات الدينية والسنن الشرعية.

وعلى الجانب الآخر لا يجوز أن نغالي فيمن حلق لحيته أن لا يصلّى وراءه ويكفّر على رأي بعض المتشددين في الدين، فعلى هذا يسوق الدكتور عبد المنعم النمر وزير الأوقاف المصري الأسبق ـ رحمه الله ـ في سياق كلامه عن التطرف مثالاً على التزيد في الدين وهو الاهتمام باللحية، ويرى أن الأمر بإعفاء اللحى مثل الأمر بالصلاة في النعل، ويقول: فإن الأمر بإعفاء اللحى والأمر بالصلاة في النعل واحد وسببهما واحد، وهو مخالفة لليهود ولغيرهم.

فالذي يريد أن يأخذ هذا المظهر، فليأخذ وهو حر في ذلك، لكن أن تتخذ اللحية مقياساً للعبادة، ويمتنع عن الصلاة خلف الحليق، فهذا ليس من الدين والفقه فيه ولا من الورع.

ثم يقول الشيخ محمود شلتوت ـ شيخ الأزهر السابق ـ: إن أمر الناس والهيئات الشخصية، ومنها حلق اللحية من العبادات التي ينبغي أن ينزل المرء فيها على استحسان البيئة، فمن درجت بيئته على استحسان شيء منها، كان عليه أن يساير البيئة، وكان خروجه عما ألفه الناس فيها شذوذاً عن البيئة[27]. ثم قال: فالأمر إذن لا يتعدى الجواز، ولا داعي لإن نعطيه هذه الأهمية ونثير المشكلات بسببه[28].

وكذلك إلزام النفس أو الآخرين بما لم يوجبه الله عز وجل عبادة وترهباً، وهذا معياره الذي تحدده الطاقة الذاتية، وحيث إنه تجاوز الطاقة وإن كان بممارسة شيء مشروع الأصل يعتبر غلواً كما في حديث أبي إسرائيل السابق ذكره، والقضية في هذا تختلف باختلاف الناس.

قال الشاطبي ـ رحمه الله ـ في الموافقات: (الفرق بين المشقة التي لا تعدّ

(27) انظر فتاوي الشيخ محمود شلتوت: 210.

(28) انظر حديث إلى الشباب المتطرف: 83 ـ 84.

مشقة عادة أو التي تعدّ مشقة هو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه أو إلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه أو ماله أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتادة، وإن سميت كلفة، فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات)[29]. ثم تحريم الطيبات التي أباحها الله عز وجل على وجه التعبد، فهذا من الغلو كما يتضح ذلك في بعض الروايات عن النفر الثلاثة، حيث حرم بعضهم على نفسه أكل اللحم والنوم والنكاح، فتركها يعتبر غلواً في الدين.

وكذلك تحريم إحياء ذكرى مولد الرسول ﷺ واعتباره بدعة سيئة وخروجاً عن الدين. والرسول عليه الصلاة والسلام هو الرحمة العظمى، وقد أذن الله لنا بالفرح والسرور بمولد تلك الرحمة، قال تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ﴾[30]. فقد قال السيوطي في تفسير هذه الآية ناقلاً عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: (فضل الله العلم ورحمته محمد ﷺ)[31].

وكان ﷺ يعظّم يوم مولده، ويشكر الله تعالى فيه على نعمته الكبرى عليه، وكان يعبّر عن ذلك التعظيم بالصيام كما جاء في الحديث عن أبي قتادة: أن رسول الله ﷺ سئل عن صوم يوم الاثنين؟ فقال: (فيه ولدت وفيه أنزل علي)[32]. وهذا في معنى الاحتفال به إلا أن الصورة مختلفة ولكن المعنى موجود سواء كان ذلك بصيام أو إطعام أو اجتماع على ذكر أو صلاة أو سماع شمائله.

وإن مولده عليه الصلاة والسلام أمر استحسنه العلماء والمسلمون في جميع الأصقاع، وجرى به العمل في كل بلد من بلاد الإسلام، فهو مطلوب

---

(29) انظر الشاطبي، الموافقات: 2/ 83 ـ 84.

(30) سورة يونس، الآية: 58.

(31) انظر الدر المنثور: 2/ 308.

(32) رواه مسلم، باب استحباب صيام الاثنين: 1/ 473.

شرعاً للقاعدة المأخوذة من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ الذي ذكره أبو نعيم عند ترجمته، قال: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح.

ويقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في مشروعية الاحتفال بالمولد النبوي الشريف:

(فتعظيم المولد واتخاذه موسماً قد يفعله بعض الناس ويكون له فيه أجر عظيم لحسن قصده وتعظيمه لرسول الله ﷺ)[33].

وقال ابن الجوزي ـ رحمه الله ـ: (من خواصه أنه أمان في ذلك العام وبشرى عاجلة بنيل البغية والمرام)[34].

وقال ابن الحاج ـ رحمة الله ـ: (فكان يجب أن نزداد يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأول من العبادات والخير شكراً للمولى على ما أولانا من هذه النعم العظيمة وأعظمها ميلاد المصطفى ﷺ)[35].

وقال الشيخ محمد متولي الشعراوي ـ رحمه الله ـ: (وإكراماً لهذا المولد الكريم، فإنه يحق لنا أن نظهر معالم الفرح والابتهاج بهذه الذكرى الحبيبة لقلوبنا كل عام وذلك بالاحتفال بها في وقتها)[36].

وهناك من يقول: إن الاحتفال بالمولد النبوي لم يفعله السلف ولم يكن في الصدر الأول، فهو بدعة محرمة يجب الإنكار عليها، وهذا نوع من التطرف المسيء للدين. فالجواب على ذلك: أنه ليس كل ما لم يفعله السلف، ولم يكن في الصدر الأول فهو بدعة محرمة، ولو كان الأمر كذلك لحرم جمع أبي بكر وعمر وزيد رضي الله عنهم القرآن وكتابته في المصاحف خوفاً على ضياعه

(33) انظر السيرة الحلبية: 1/ 83 ـ 84.

(34) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(35) انظر المدخل: 1/ 361.

(36) انظر على مائدة الفكر الإسلامي: 295.

بموت الصحابة والقراء، ولحرم جمع عمر رضي الله عنه الناس على إمام واحد في صلاة القيام مع قوله (نعمت البدعة هذه)[37]. وحرم التصنيف في جميع العلوم النافعة، واتخاذ الربط والمدارس والمستشفيات والإسعاف ودار اليتامى والسجون. بل يجب أن يعرض ما أحدث على أدلة الشرع فما اشتمل على مصلحة فهو واجب أو على محرم فهو محرم، أو على مكروه فهو مكروه، أو على مباح فهو مباح، فكل ما تشمله الأدلة الشرعية، ولم يقصد بإحداثه مخالفة الشريعة ولم يشتمل على مكروه فهو من الدين.

وهناك من المتطرفين المغالين من ينكر وصول ثواب القرآن الكريم إلى الأموات، وهذا يعتبر لوناً من ألوان التطرف المنهي عنه، حيث إن الرسول عليه الصلاة والسلام قال: (يس قلب القرآن لا يقرؤها رجل يريد الله والآخرة إلا غفر الله له، اقرؤوها على موتاكم)[38]. وأقرّ جمهور السلف والأئمة الثلاثة وصول ثواب القرآن للميت.

وقال الشاطبي ـ رحمه الله ـ: ويستحب أن يقرأ شيء من القرآن على الميت وإن ختموا القرآن عنده كان حسناً[39].

وقال الشوكاني في نيل الأوطار: (يصل إلى الميت جميع أنواع البر من صلاة أو صوم أو حج أو صدقة أو ذكر أو غير ذلك)[40].

وقال ابن رشد في النوازل ما نصه: (وإن قرأ الرجل وأهدى ثواب قراءته للميت جاز ذاك وحصل للميت أجره).

وقال العلامة ابن الحاج في مدخله ما نصه: (لو قرأ في بيته وأهدى إليه

---

(37) أخرجه البخاري مع فتح الباري، كتاب صلاة التراويح. باب فضل من قام رمضان: 4/ 294 ـ 295، رقم الحديث: 2010.

(38) رواه ابن ماجه، كتاب الجنائز، ما جاء فيما يقال عند المريض: 1/ 466 ـ 467، رقم الحديث: 1448.

(39) انظر المجموع للنووي: 5/ 294، ورياض الصالحين: 947.

(40) انظر: نيل الأوطار للشوكاني: 4/ 125.

لوصلت، وكيفية وصولها: أنه إذا فرغ من تلاوته وهب ثوابها له أو قال: اللهم اجعل ثوابها له، فإن ذلك دعاء بالثواب لأن يصل إلى أخيه، والدعاء يصل بلا خلاف).

وقال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: (الأمر الذي كان معروفاً بين المسلمين في القرون المفضلة أنهم كانوا يعبدون الله بأنواع العبادات المشروعة، فرضها ونفلها من الصلاة والصيام والقراءة والذكر وغير ذلك، وكانوا يدعون للمؤمنين والمؤمنات كما أمر الله بذلك لأحيائهم وأمواتهم على الجنازة وعند زيارة القبور وغير ذلك.

وروي عن طائفة من السلف: عند كل ختمة دعوة مجابة فإذا دعا الرجل عقب الختم لنفسه ولوالديه ولمشايخه وغيرهم من المؤمنين والمؤمنات كان هذا من الجنس المشروع[41].

ومنهم من ينكر الدعاء بعد الصلاة والدعاء الجماعي ولم يعلموا أن الدعاء هو الالتجاء إلى الله والتضرع إليه والطلب منه لدفع شر أو جلب خير.

ولأهميته كان الرسول ﷺ لا يتحرك إلا بالدعاء بعد الوضوء وفي الصلاة وفي دخوله المسجد والخروج منه وبيت الخلاء... وغيرها

وكذلك هناك من الشباب المتطرف الذي ينكر الدعاء الجماعي، فالحق أنه يجوز، فيدعو أحد المجتمعين ويؤمن الباقون عملاً بالحديث الشريف القائل: (لا يجتمع ملأ فيدعو بعضهم ويؤمن سائرهم إلا أجابهم الله)[42]. فإذن ثبت بالحديث أن الدعاء الجماعي يجوز بل إنه أفضل من الدعاء الفردي، لأن الدعاء الجماعي يدعو إلى الترابط ولمّ الشمل والوحدة ويعطي أجمل مظهر للإسلام بحيث يكون المأمومون كلهم رافعين أيديهم يدعون معاً بصوت واحد «آمين»، ولعله أن يكون بعض الحاضرين مجاب الدعوة، فتشمل دعوته الباقين.

---

(41) انظر إسعاف المسلمين والمسلمات: 50.

(42) رواه الطبراني ورجاله ثقات، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم.

وعن أبي أمامة الباهلي قال: قيل يا رسول الله: أي الدعاء أسمع؟ قال: جوف الليل الآخر، ودبر الصلوات المكتوبة)[43].

وقال عليه الصلاة والسلام: (ما رفع قوم أكفهم إلى الله تعالى يسألونه شيئاً إلا كان على الله حقاً أن يضع في أيديهم الذي سألوا)[44].

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً: (إن الله حييّ كريم يستحي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردها صفراً خائبتين)[45].

فرفع اليدين في الدعاء بعد الصلاة مشروع بعموم هذين الحديثين الصحيحين.

ومن هنا نعلم أن ما يجري في مساجدنا اليوم من الدعاء الجماعي بعد الصلاة عمل محمود، لأن الحديثين السابقين يحضّان على الدعاء الجماعي. وكذلك دخل الرسول ﷺ على رجل قد نصّب نفسه للإقراء وللدعاء بالناس فرضي بفعله وحمد الله عليه[46].

فالإسلام بنى تشريعاته على الوسطية واليسر والرحمة بالعباد، ولم يقصد بتكاليفه عنتاً ولا إرهاقاً، ولم يأمر بشيء فوق طاقة البشر. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾[47]. قال ابن كثير: (يريد الله أن يخفف عنكم في شريعته، وأوامره، ونواهيه، وما يقدّره لكم)[48].

وهناك أحاديث كثيرة تبين أن الإسلام دين سماحة ويسر، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

---

(43) رواه الترمذي وقال: حديث حسن. انظر نيل الأوطار: 2/ 345.

(44) رواه الطبراني في الكبير: 6142. وإسناده صحيح.

(45) رواه ابن ماجه باب رفع اليدين في الدعاء: 2/ 1271، رقم الحديث: 3865.

(46) انظر الدر المنثور للسيوطي: 4/ 241.

(47) سورة النساء، الآية: 28.

(48) انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/ 233.

أخرج البخاري في صحيحه أن رسول الله ﷺ قال: إن الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه فسدّدوا وقاربوا وأبشروا)[49].

وقال عليه الصلاة والسلام: (يسرا ولا تعسرا وبسرا ولا تنفرا)[50]. وقال أيضاً: إني لأقوم إلى الصلاة وأنا أريد أن أطوّل فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوّز كراهية أن أشق على أمه)[51].

وهكذا فاليسر والتيسير من شعائر الإسلام في جميع الأمور، وإن من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية التيسير، ورفع الحرج عن الناس من كل باب من أبواب التشريع، ولذا كان من قواعده المقررة في الإسلام «أن المشقة توجب التيسير وأنه ليس في شريعة الله حرج، وأنه إذا ضاق الأمر اتسع، وإذا تعسر الفرض سقط، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[52].

ويظهر رفع الحرج في باب العبادات واضحاً في الرخص والتخفيفات التي تدل على اليسر ورفع الحرج في عباداته وتكاليفه في عامة الأحوال، فإن القرآن الكريم، والسنة النبوية شرعت ألواناً من الاستثناءات والتسهيلات في أحوال خاصة، وهي تلك التي توجد للإنسان نوعاً من المشقة يؤوده ويثقل ظهره، ويقعد به عن مواصلة السير مثل قصر صلاة المسافر، وفطره في الصيام وتيممه للصلاة لعدم وجود الماء أو مرضه، وصلاته بأي شكل يستطيعه الإنسان المريض، وغيرها من الرخص التي اقتصرنا منها على ما ذكرناه.

وفي النهاية وبعد أن ظهرت الأدلة من الكتاب والسنة على سماحة الإسلام ويسره والتحذير من الغلو والتطرف والوقوع في أحضانه الذي هو إساءة للإسلام وشريعته السمحة البعيدة عن العقد والميل والزلل، فشبابنا عليه الرجوع إلى

---

(49) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب الإيمان، باب يسر الدين: 1/116، رقم الحدث: 39.

(50) رواه البخاري مع فتح الباري، كتاب الأدب، باب يسروا ولا تعسروا: 10/541، رقم الحديث: 6124.

(51) انظر سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب تخفيف الصلاة: 1/209، رقم الحديث: 789.

(52) سورة البقرة، الآية: 285.

أمهات الكتب الفقهية والابتعاد عن سماع أشرطة لا ندري مدى صحتها وكتب تعتبر قصاصات إذا قورنت بأمهات الكتب الفقهية القديمة التي ألفها أصحابها على سراج من زيت أو على شمع في بيوت سقفها الجريد والطين.

وأخيراً علينا أن نتمسك بديننا، وأن نكون قلباً واحداً بوجه الأعداء، وأن ننتبه إلى أن أعداء الإسلام لا يهمهم إلا أن نكون متفرقين حتى يستطيعوا أن يسودوا علينا كما قالوا: فرّق تسد.

ولماذا هذا الخصام بين المسلمين إذا كان لكل منهم دليله وبرهانه، فعلينا أن نبتعد عن أهوائنا وشهواتنا، حتى يكون الإيمان كاملاً كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: **(لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به)**[53].

وإذا كان سيدنا محمد ﷺ قد عاتب سيدنا أسامة بن زيد رضي الله عنه على قتله الرجل الذي قال لا إله إلا الله مرة، فكيف بمن يقول لا إله إلا الله مرات ومرات؟، كيف نحاربه ونكفره وننسى قوله عليه الصلاة والسلام: **(أيما رجل قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما)**[54].

وإذا كانت الأدلة ساطعة وظاهرة فلماذا نغضّ الطرف عن هذه الأدلة ونتبع شهواتنا وأهوائنا، ونبقى مختلفين متفرقين مع علمنا أن هذا لن يخدم الإسلام والمسلمين.

وفي النهاية أقول: اللهم اجعلنا متمسكين بالكتاب والسنة حق التمسك بعيدين عن الخلاف والتفرقة، راعين لما يخططه أعداء الإسلام والمسلمين، واجعلنا متحابين فيك، بعيدين عن الفوضى والخلاف الذي يخدم أعداء الإسلام، وانصرنا على أنفسنا وأهوائنا، وبصّرنا بما أردته منا، وحققنا بالعمل بالكتاب والسنة، وهيئ لنا من أمرنا رشداً، واجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

والحمد لله رب العالمين

---

(53) رواه الخطيب في تاريخه: 4/ 369.

(54) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب من أكفر أخاه: 10 ـ 531، رقم الحديث 6104.

المصادر والمراجع

1 ـ **اقتضاء الطريق المستقيم**، ابن تيمية، دار الفكر بيروت.

2 ـ **جامع البيان للطبري**، دار المعارف القاهرة، تحقيق محمود محمد شاكر.

3 ـ **جامع الترمذي**، الترمذي، دار إحياء التراث، بيروت تحقيق أحمد شاكر.

4 ـ **حديث إلى الشباب المتطرف**، عبد المنعم النمر، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة 1993.

5 ـ **الدر المنثور، للسيوطي**، دار المعرفة، بيروت 1960م.

6 ـ **سنن أبي داود**، أبو داود، دار الفكر بيروت 1994م.

7 ـ **سنن ابن ماجة**، ابن ماجة، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

8 ـ **السيرة الحلبية**، علي برهان الدين الحلبي، دار إحياء التراث العربي بيروت.

9 ـ **صحيح مسلم**، مسلم، مطبعة عيسى الحلبي القاهرة.

10 ـ **ظاهرة الغلو في الدين**، محمد عبد الحليم حامد، دار المنار الحديثة، شبرا 1991م، ط1.

11 ـ **على مائدة الفكر الإسلامي**، الشيخ محمد متولي الشعراوي.

12 ـ **الفتاوي**، محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، 1975م، ط8.

13 ـ **فتح الباري**، ابن حجر، المكتبة السلفية، القاهرة، 1407م، ط3، تحقيق محي الدين الخطيب.

14 ـ **لسان العرب**، ابن منظور، دار صادر بيروت.

15 ـ **المعجم الكبير للطبراني**، مكتبة العلوم والحكمة، الموصل، 1983م، ط2 تحقيق حميد السلفي.

16 ـ **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، دار الكتب العلمية، إيران تحقيق عبد السلام هارون.

17 ـ **مقاصد الشريعة**، ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1988م، ط2.

18 ـ **تفسير القرآن العظيم**، لابن كثير، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

19 ـ **الموافقات للشاطبي**، دار الفكر، بيروت.

20 ـ **تيسير العزيز الحميد**، سليمان بن عبد الله، دار الفكر بيروت 1992م.

21 ـ **المجموع للنووي**.



التدابير الوقائية

لمنع ارتكاب الجريمة في الشريعة الإسلامية

دكتور جمعة محمد فرج بشير
كلية القانون - جامعة السابع من أبريل

تمهيــد:

يوجد من الناس في كل مكان وزمان من تأمره نفسه بالشر وتصور له فعل السيئات وارتكاب المعاصي والمحظورات. وهذه الفئة لم يتركها الإسلام سدى بل شرع لها ما يزجرها ويردعها في الدنيا طالما لم ترتدع وتنزجر من تهديد الله بالعقاب يوم القيامة ولما لهذه الفئة من خطورة على المجتمع وعلى أفراد الناس، ولما تبثه من ذعر وخوف وهلع بين الناس؛ كان الإسلام وراءها بالعقاب في الدنيا عقاباً شديداً رادعاً يزجر الجاني وغيره ويمنعه من العودة إلى العبث بأمن البلاد وبأمن الناس وسلامتهم، حتى يحمي أنفس الناس وأموالهم وأعراضهم من عبث العابثين ويحمي البلاد من المفسدين.

وقبل الوقوع في الجريمة والتعرض للعقاب نجد أن الإسلام لم يترك الإنسان يتصرف حسبما يشاء وفق هواه وكيفما يريد، بل وضع له تدابير وقائية تمنعه من الخطأ والزلل والوقوع في المحظور بارتكاب الجريمة، بل بين له ما هو حلال وما هو حرام وأرشده إلى طريق الخير ورغبه فيه وحذره من طريق الشر وخوفه منه.

وتهتم الشريعة الإسلامية بالتدابير الوقائية التي تمنع الجريمة قبل وقوعها وبما يؤدي إلى وقاية المجتمع من شرها ورقابة الفرد من الوقوع فيها حماية له من العقوبة وحماية للمجتمع من شرور الجرائم.

لذا فإن الشريعة الإسلامية وضعت الكثير من التدابير الوقائية، منها تدابير عامة لوقاية المجتمع من الجرائم والمجرمين، ووقاية للفرد من الوقوع في الجريمة، ومنها تدابير وقائية خاصة ببعض الجرائم الكبرى التي تخل بأمن المجتمع واستقراره، مثل الجرائم الأخلاقية والسرقة وشرب الخمر وتناول المخدرات والردة وغيرها.

وفيها يلي نتكلم أولاً عن التدابير الوقائية العامة وثانياً عن التدابير الوقائية الخاصة في مبحثين ثم الخاتمة.

المبحث الأول

التدابير الوقائية العامة

تتبع الشريعة الأسلامية عدة سبل محددة واضحة للحماية من أخطار الجريمة والمحافظة على أمن وسلامة واستقرار المجتمع.

فالتدابير الوقائية العامة يقصد بها أولاً مكافحة الجريمة في مهدها وهي لا زالت مجرد خواطر في ذهن المجرم لم تنتقل إلى مرحلة التنفيذ، ويقصد بها ثانياً: حماية المجتمع كله من كل ما يعكر صفوه وينشر الفساد في ربوعه، ويقصد بها ثالثاً: المحافظة على الفرد وحمايته من الوقوع في براثن الجريمة، والبعد به عن مواطن الزلل والانحراف، فسياسة التشريع الإسلامي هي محاربة الرذيلة والمحافظة على الفرد وعلى المجتمع كله.

ويمكننا أن نلخص التدابير الوقائية العامة التي نهجها التشريع الإسلامي في النقاط التالية:

أولاً ـ تربية النفس الإسلامية على حب الخير وكراهية الشر:

حيث يدعو الإسلام إلى الخير ويرغب فيه. ويبشر الذين يعملون الصالحات بالجزاء الحسن في الدنيا والآخرة، يقول الله عز وجل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾(1).

ويقول سبحانه عز وجل: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾(2).

ويقول الرسول ﷺ: «**الكلمة الطيبة صدقة**»(3).

وينفر من اقتراف الإثم والرذيلة ويرشد الناس إلى الابتعاد عن الشر وعدم ارتكاب المعاصي حيث يعاقب الله سبحانه على السيئة بالسيئة.

يقول سبحانه عز وجل: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾(4).

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى ٱلَّذِينَ عَمِلُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ إِلَّا مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾(5).

ويطلب الإسلام من أتباعه عدم مقابلة الشر بالشر، بل يوجب على المسلم العفو والصفح ويحببه إليه، لما لذلك من أثر طيب في حياة الناس وعلاقاتهم. وانعكاس ذلك على المجتمع ككل.

---

(1) سورة النحل، الآية: 97.
(2) سورة الرحمٰن، الآية: 160.
(3) البخاري: (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل) صحيح البخاري، منشورات دار الكتب العلمية بيروت لبنان جـ7 ـ ص105.
(4) سورة الشورى، الآية: 40.
(5) سورة القصص، الآية: 84.

يقول سبحانه عز وجل: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾(6).

ويقول سبحانه: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾(7).

وفي جزاء الإنسان على عمله خيراً كان أو شراً يقول سبحانه عز وجل: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾(8).

يقول عز وجل: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا﴾(9).

وفي تحبيب الناس على فعل الخير والإكثار منه يقول عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ﴾(10). والمقصود بالسيئات هنا الهفوات الصغيرة وليست الكبائر.

ثانياً ـ التنفير من الجريمة:

ينفر الإسلام الناس من الجريمة ويحذرهم من ارتكابها لما في ذلك من عدوان على المجتمع.

يقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾(11).

ويقول سبحانه جل وعلا: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ﴾(12).

---

(6) سورة فصلت، الآية: 34.

(7) سورة القصص، الآية: 77.

(8) سورة الزلزلة، الآيتان: 7 و8.

(9) سورة الأنعام، الآية: 160.

(10) سورة هود، الآية: 114.

(11) سورة الإسراء، الآية: 32.

(12) سورة المائدة، الآية: 32.

ويرشد الناس إلى البعد عن الغيبة والنميمة فيقول سبحانه عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[13].

ومنع السخرية من الناس فيقول سبحانه عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾[14].

ولا يحب الإسلام إشاعة الفاحشة بين الناس لذلك طلب التستر على الأعراض وعدم الخوض في أعراض الناس لما في ذلك من مفسدة، ونشر المنكر في المجتمع.

فيقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[15].

وقال الرسول ﷺ لرجل دفع آخر للاعتراف بجريمة الزنا **«يا هزال لو سترته بردائك لكان خيراً لك»**[16].

ودعا الإسلام الناس إلى التستر عما ارتكبوه من المعاصي أملاً في توبتهم ومنعاً من انتشار الفواحش ما يظهر منها وما يبطن.

يقول رسول الله ﷺ: **«من أتى من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله فأنه من يبد لنا صفحته نقم عليه حد الله»**[17].

وكل ما تقدم هو من الآداب العظيمة والفريدة التي يؤدب بها الإسلام أتباعه ويربيهم على حب الفضيلة والابتعاد على الرذيلة ومحاربتها.

---

(13) سورة الحجرات، الآية: 12.

(14) سورة الحجرات، الآية: 11.

(15) سورة النور، الآية: 19.

(16) الإمام أحمد (بن محمد بن حنبل) مسند أحمد، طبعة المكتب الإسلامي للطباعة والنشر بيروت لبنان ج5 ص216.

(17) الماوردي (علي بن محمد بن حبيب البصري): الأحكام السلطانية، الناشر المكتبة التوفيقية بالقاهرة ص152.

ثالثاً ـ التهديد بعقاب الله وغضبه يوم القيامة:

يخوف الله تعالى عباده من ارتكاب المعاصي في الدنيا بعقابهم عليها في الآخرة.

يقول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾[18].

ويقول الرسول ﷺ: «**إن الخير بحذافيره في الجنة وإن الشر بحذافيره في النار ألا وأن الجنة حفت بالمكاره وأن النار حفت بالشهوات فمتى ما كشف للرجل حجاب كره فصبر أشرف على الجنة وكان من أهلها ومتى ما كشف للرجل حجاب هوى وشهوة أشرف على النار وكان من أهلها ألا فاعملوا بالحق ليوم لا يقضي فيه إلا بالحق تنزلوا منازل الحق**»[19].

وفي تخويف الناس من عقاب يوم القيامة يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾[20].

ويقول الله عز وجل: ﴿تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوا ۖ وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾[21].

ويقول عز وجل: ﴿أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[22].

ويقول سبحانه وتعالى تهديداً للمخالفين لأمره الذين يتعدون حدود الله ولا ينتهون عما نهى عنه: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾[23].

---

(18) سورة الفرقان، الآيتان: 68 و69.

(19) أبو يوسف (صاحب أبي حنيفة): الخراج. المطبعة السلفية بالقاهرة ص7، 8.

(20) سورة هود، الآية: 106.

(21) سورة الرعد، الآية: 35.

(22) سورة فصلت، الآية: 40.

(23) سورة النساء، الآية: 14.

ويقول عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[24].

رابعاً ـ إشهار العقوبة:

يجب تنفيذ العقوبة على الجاني أمام جمع من الناس ليكون ذلك رادعاً وزاجراً لهم من ارتكاب مثل هذه الجريمة، وليكون مانعاً للجاني نفسه من العودة إلى الإجرام حتى لا يفتضح أمره بين الناس.

يقول الله تعالى في شأن الزانية والزاني: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[25] ولقد حدد الإسلام عقوبات زاجرة ورادعة لبعض الجرائم كجريمة السرقة والحرابة والزنى والقذف وشرب الخمر والقتل العمد، حتى يكون لها أثر كبير في عدم ارتكاب هذه الجرائم، وفي إشهار هذه العقوبة أو تلك ردع للآخرين.

فمن يصلب من المحاربين مثلاً ويراه الناس على ذلك الوضع أو من تقطع يده وتعلق عقاباً له على السرقة لا شك أن في ذلك زجر وردع يمنع كل من تسول له نفسه ارتكاب مثل هذه الجرائم ويجعله يفكر مرات ومرات قبل الإقدام على فعلته، وقد يدفعه ذلك إلى ترك هذا التفكير في الإثم خوفاً من أن ينال جزاءً رادعاً من جراء فعله. وفي ذلك تقليل لنسبة الجريمة ولعدد المجرمين.

خامساً ـ منح ولي الأمر سلطة تطبيق العقوبات وتقرير عقوبات تعزيزية للمخالفين والخارجين على النظام:

يعطي الإسلام ولي الأمر سلطة تطبيق العقوبات المقررة للجرائم والموقعة من القضاء على مرتكبيها. ولذا له الحق في تقرير عقوبات تعزيزية وتنفيذها،

---

(24) سورة التحريم، الآية: 6.

(25) سورة النور، الآية: 2.

وجعل تنفيذ الحدود واجب على ولي الأمر لا يجوز له إهمالها ولا تغييرها أو تعديلها.

ولقد منح الإسلام ولي الأمر حق تقرير عقوبات تعزيرية وتنفيذ العقوبات المقدرة التي يصدر بها حكم من القضاء حتى يستقر الأمن ويستتب النظام في المجتمع، لأن ولي الأمر يمثل السلطة العليا في الدولة وبه يعز الله دينه ويحمي به عباده من أعدائهم أو من يتسلطون عليهم، وفي ذلك ردع للمجرمين ولغيرهم من مخالفة أوامر الله باختراق ما نهى عنه أو ترك ما أمر به.

وفي ذلك كله استقرار للناس في دينهم وفي أنفسهم وأعراضهم وأموالهم وكافة أمور حياتهم العامة.

فالناس الذين لا يرتدعون ولا يلتزمون بكتاب الله القرآن الكريم شريعة المجتمع يلزمهم ولي الأمر باتباع أوامر الله واجتناب نواهيه بتطبيق العقوبات عليهم وبتقرير عقوبات مناسبة لمخالفتهم حتى يصلحهم ويهديهم إلى الطريق الصحيح.

وعن ضرورة تحديد ولي الأمر وتعيينه لكي يقوم بالمهام التي يكلف بها يقول ابن تيمية: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال الرسول ﷺ **إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم**»[26]. فأوجب الرسول ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع العارض في السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع.

ولأن الله سبحانه وتعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما أوجب العدل ونصرة المظلوم وإقامة الحدود ولا يتم ذلك إلا بقوة ولي الأمر وحسن تدبيره.

---

(26) ابن تيمية (أبو العباس أحمد بن عبد الحليم): السياسة الشرعية، الطبعة الثانية مطبعة دار الكتاب العربي ص171 ـ 174.

ومؤتمراتنا الشعبية الأساسية مطالبة، بل ملزمة باختيار أمناء ليكونوا ولاة الأمر تتوفر فيهم الأهلية اللازمة والكفاءة العلمية لتسيير مختلف مناشط الحياة داخل المجتمع ومن بينها إقامة العدل بين الناس وتطبيق العقوبات المقررة على المخالفين الخارجين على النظام لأجل ردعهم وردع غيرهم ممن تسول له نفسه ارتكاب جرائم مماثلة.

سادساً ـ فتح باب التوبة أمام الجناة:

التوبة هي استغفار العبد ربه سبحانه وتعالى والرجوع إليه وطلب العفو منه لما ارتكبه من المعاصي والآثام والذنوب والندم عليها والإقلاع عنها في الحال والعزم على أن لا يعود إليها في المستقبل تعظيماً لله تعالى وحذراً من أليم عقابه وسخطه[27].

ولقد دعا الإسلام الإنسان إلى التوبة النصوح يقول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَيُدۡخِلَكُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾[28].

كما دعاه إلى التوبة والاستغفار يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٞ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا ثُمَّ ٱهۡتَدَىٰ﴾[29] ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا * إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا * وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ إِنِّي تُبۡتُ ٱلۡـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمۡ كُفَّارٌۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا﴾[30].

---

(27) أبو جيب (سعدي) القاموس الفقهي، مطبعة دار الفكر بدمشق ص50.

(28) سورة التحريم، الآية: 8.

(29) سورة طه، الآية: 82.

(30) سورة النساء، الآيات: 16 ـ 18.

وفي تحبيب العبد في التوبة والعودة إلى الله يقول الرسول ﷺ: «**يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه فأني أتوب في اليوم مائة مرة**»[31].

ولقد وضع الفقهاء شروطاً تثبت بتطبيقها جدية التوبة المقبولة من الله تعالى وهذه الشروط هي[32]:

1 ـ أن يقلع التائب عن الجريمة بعزم أكيد.

2 ـ أن يندم على فعلها.

3 ـ أن يعزم على عدم العودة إليها أبداً.

4 ـ استرضاء المجني عليه إذا كانت الجريمة في حق آدمي وهو أن يسترضيه فإن كان قد أخذ منه مالاً رده إليه وإن كان قذفاً أو غيره مكنه من نفسه بتنفيذ الحد مثلاً أو طلب عفوه.

ومن جانب آخر اختلف الفقهاء في قبول التوبة من الجاني في بعض الجرائم إلى ثلاث وجهات نظر[33].

وجهة النظر الأولى: أن التوبة تسقط العقوبة[34] وقال بهذه النظرية بعض فقهاء الشافعية وأحمد بن حنبل، وحجتهم في ذلك أن القرآن الكريم نص على سقوط عقوبة المحارب بالتوبة في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[35] وجريمة الحرابة هي أشد الجرائم، فإذا دفعت التوبة عن المحارب عقوبته كان من الأولى أن تدفع التوبة عقوبة ما دون الحرابة من الجرائم، وكذلك أن القرآن الكريم لما قرر عقوبة الزنا الأولى

(31) صحيح مسلم بشرح النووي بالمجلد التاسع، طبعة دار الفكر العربي بيروت ج17 ص24.

(32) أبو زهرة (محمد): العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي ص274.

(33) (عودة) عبد القادر: التشريع الجنائي الإسلامي، دار الفكر العربي بيروت ـ لبنان ج1 ص353.

(34) (الرسلي: شمس الدين محمد بن شهاب الدين: نهاية المحتاج مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ج8 ص6 ـ (ابن قدامه) أبو محمد عبد الله بن أحمد: المغني، مكتبة الجمهورية العربية بالقاهرة ج10 ص316 وما بعدها.

(35) سورة المائدة، الآية: 34.

رتب على التوبة منع العقوبة في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَـٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ﴾[36].

وفي حد السرقة قال الله تعالى: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۗ﴾[37].

وقال الرسول ﷺ في شأن ماعز لما أخبر بهربه: «**هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه**»[38].

وقال عليه الصلاة والسلام في شأن التوبة بصفة عامة: «**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**»[39] ومن لا ذنب له لا حد عليه.

ويشترط أصحاب هذا الرأي لتسقط العقوبة بالتوبة أن تكون الجريمة من الجرائم الماسة بحق الله أي حق الجماعة كالزنا وشرب الخمر أما الجرائم التي تمس حق الأفراد كالقتل و الضرب والقذف فلا تسقط بالتوبة.

وجهة النظر الثانية تقول: إن التوبة لا تسقط العقوبة إلا في جريمة الحرابة[40] وقال هذه النظرية مالك وأبو حنيفة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنابلة وحجتهم في ذلك النص القرآن الصريح الوارد في شأن الحرابة، وأنه

---

(36) سورة النساء، الآية: 16.

(37) سورة المائدة، الآية: 39.

(38) الصنعاني (محمد بن إسماعيل الكحلاني): سبل السلام، طبع ونشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر ط4 ج4 ص7.

(39) السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان): الجامع الصغير، ط4، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ج1 ص134.

(40) الزرقاني (محمد عبد الباقي): شرح الزرقاني على مختصر خليل، مطبعة محمد أفندي مصطفى بالقاهرة ج8 ص110.

- الكاساني (أبو بكر سعود بن أحمد): البدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي بيروت ـ لبنان ج7 ص96.
- الأنصاري (أبو يحيى زكريا بن محمد الشافعي: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، الناشر المكتبة الإسلامية بيروت لبنان ج4 ص156.
- ابن قدامة: (المرجع السابق) ج10 ص316.

لا شبه بين المحارب وبين غيره من المجرمين العاديين حتى يقاس أحدهما على الآخر فالمحارب شخص لا يقدر عليه فجلعت التوبة مسقطة لعقوبته إذا تاب قبل القدرة عليه بتشجيعه على التوبة والامتناع عن الإفساد في الأرض، أما المجرم العادي فهو شخص مقدور عليه دائماً فليس ثمة ما يدعو لإسقاط العوقبة عنه بالتوبة ولقول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖ﴾[41].

وهذا الحد عام في التائبين وغيرهم، ولأن الرسول ﷺ قطع يد السارق الذي جاء إليه تائباً ليطهره. وأمر عليه الصلاة والسلام برجم ماعز والغامدية وكلا الاثنين جاءا إليه تائبين ليطهرهما.

وجهة النظر الثالثة تقول: أن العقوبة تطهر من المعصية. وأن التوبة تطهر من المعصية وتسقط العقوبة في الجرائم التي تمس حقاً لله، فمن تاب من جريمة من هذه الجرائم سقطت عقوبته إلا إذا رأى الجاني نفسه أن يتطهر بالعقوبة، فإنه إذا اختار أن يعاقب عوقب بالرغم من توبته. وقال بهذه النظرية ابن تيمية وابن القيم الجوزي[42].

وخلاصة القول في هذا المقام هو أن الشارع الإسلامي عندما يفتح باب التوبة على المجرمين وعدم عقابهم يقصد من وراء ذلك منع ارتكاب الجريمة مستقبلاً، لأن من يتوب من جريمته قبل القدرة عليه فسوف يقلع عن العودة إليها أو التفكير في ارتكاب جريمة أخرى.

سابعاً ـ العفو عن الجريمة في بعض الجرائم:

العفو يعني إسقاط العقوبة عن المجرم. وفي الشريعة الإسلامية يجوز العفو عن بعض الجرائم مثل جرائم التعزير حيث يجوز فيها العفو عن الجريمة أو العفو عن العقوبة وتقبل فيها الشفاعة.

---

(41) سورة النور، الآية: 2.

(42) (ابن القيم الجوزية) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبو بكر: أعلام الموقعين، طبعة سنة 1973م، اللناشر دار الجليل بيروت لبنان ج2 ص197 ـ 198.

وكذلك يجوز العفو في جرائم القصاص والدية إذ يجوز لأولياء الدم التنازل عن حقهم في القصاص أو الدية[43].

وقد ندب الإسلام إلي ذلك، حيث يقول الله سحبانه وتعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾[44] ويقول سبحانه عز وجل: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾[45].

أما جرائم الحدود فلا تجوز فيها الشفاعة ولا العفو أي ليس للعفو أثر على هذه العقوبات سواء كان العفو من المجني عليه أو من ولي الأمر لأن العقوبة في هذه الجرائم حق لله تعالى وما كان حقاً لله امتنع العفو فيه أو إسقاطه[46]. وإن كان بعض الفقهاء يرى جواز العفو في جريمتي القذف والسرقة لأن حق العبد فيها غالب، ويشترطون لذلك أن يكون العفو قبل رفع الأمر للقاضي، بل استحسن هؤلاء الفقهاء الشفاعة لدى المجني عليه قبل الترافع أمام القضاء ليكون العفو منه عملاً بقول الله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[47].

ولأن العفو قبل الترافع قد يستر الجريمة والعقاب يعلنها وإعلان العقاب إعلان لها وإعلان الجريمة ولو بإعلان العقاب قد يكون فيه تحريض عليها، ولأن التسامح مع الجاني قد يؤدي إلى توبته وتأليف نفسه مع المجتمع. بينما العقاب قد يزيده نفوراً. يدفعه إلى التبجح وعدم التستر. أما العفو بعد الترافع والحكم عدا حدّي القذف أو السرقة لا يجوز لأنهما حق الله تعالى خالص، وحق العبد كان في الخصومة فقط، فإذا ثبتت الجريمة، وحكم بالحد أصبح الأمر لله تعالى حماية لأعراض وأموال أفراد المجتمع[48].

---

(43) عودة: (المرجع السابق) ج1 ص775.

(44) سورة البقرة، الآية: 178.

(45) سورة الشورى، الآية: 40.

(46) عودة: (المرجع السابق) ج1 ص774 ـ 755.

(47) سورة الأعراف، الآية: 199.

(48) أبو زهرة: (المرجع السابق) ص348 ـ 350.

والهدف من العفو عن الجريمة والعقوبة هو تأليف المجرم مع المجتمع وإصلاحه حتى لا يقع في الجريمة مرة أخرى. فنجاته من توقيع العقاب عليه يفتح أمامه الطريق إلى التوبة الصادقة والبعد عن طريق الجريمة وعدم الإقدام على ارتكابها.

وبذلك يكسب المجتمع إنساناً عاملاً بعد أن كان هذا الإنسان نفسه ضاراً أو هادماً، وفي ذلك صلاح للفرد وصلاح للمجتمع.

ثامناً ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

أمر الله سبحانه وتعالى القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لما في ذلك من استقامة لأمور الناس ووقاية لهم من الإجرام وعدم الاعتداء والوفاء بالحقوق وإقامة شرع الله.

يقول الله عز وجل: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[49] فهذه الآية الكريمة تأمر الإنسان المؤمن إذا رأى منكراً أن ينهى عنه وأن رأى أن المعروف متروك أمر به.

ويقول الرسول ﷺ: **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك هو أضعف الإيمان»**[50].

ويقول الرسول ﷺ: **«لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق اطراً أو ليضربن الله قلوب بعضكم بعضاً ثم تدعون فلا يستجاب لكم»**[51].

ويقول الرسول ﷺ: **«لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم»**[52].

---

(49) سورة آل عمران، الآية: 104.

(50) ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد): سنن ابن ماجة، دار الفكر العربي بيروت ج5 ص486.

(51) مسند الإمام أحمد ج5 ص390.

(52) السيوطي: (المرجع السابق) ج2 ص122.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم القربات إلى الله وهو فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الآخرين، وإن تركه الجميع أثموا.

ولقد لعن الله سبحانه وتعالى بني إسرائيل لتركهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقال الله عز وجل: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ * كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾[53].

ويبنى على ما تقدم أنه يجب على المسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. فمن تسول له نفسه ارتكاب الجرائم والمعاصي ويجد من يراقبه ويرشده إلى الطريق المستقيم قد ينصلح حاله ويبتعد عن طريق الغواية والضلال. وبالتالي يبتعد عن الإجرام والمجرمين.

تاسعاً ـ تكليف الناس جميعاً بالعمل إلا العجزة من الأطفال وغيرهم:

فالإسلام نفر من البطالة وإهمال النفس البشرية في هذه الحياة وحث على تهيئة الإنسان ليكون عضو خير وإنتاج يعمل على سعادة الجماعة الإنسانية حيث كلفه بالعمل والإنتاج في مختلف المجالات الصناعية والزراعية وغيرها.

يقول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[54].

ويقول الله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[55].

ويقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ

---

(53) سورة المائدة، الآيتان: 78 و79.

(54) سورة الملك، الآية: 15.

(55) سورة التوبة، الآية: 105.

﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[56].

وجاء في وصايا الرسول ﷺ قوله: **«لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو إلى الجبل فيحتطب فيبع فيأكل ويتصدق خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»**[57].

إلى هذا الحد طالب الإسلام الناس بالعمل. وألزم أولياء الأمر بإعدادهم وتدريبهم على العمل وتنظيمهم بأن يكفل لهم طريق العيش الكريم ويسد حاجاتهم عن طريق العمل الشريف الذي يزيل عنهم وصمة التقاعس والتقاعد عن الأعمال النافعة، وبذلك يشتغل كل امرئ بشأنه ولا يجد مجالاً للتفكير في سلب أو نهب أو قتل أو متاجرة في المحظورات أو في أي شيء من أنواع الإجرام التي تغري بها البطالة ويدفع إليها التعطل.

عاشراً ـ كفالة حقوق الإنسان الشخصية والاجتماعية والسياسية:

يضمن الإسلام للإنسان فوق حياته المادية بالعمل حياة أخرى نفسية سعيدة وهي كفالة حقوقه الشخصية والاجتماعية والسياسية، وذلك بتقرير مبدأ العدل في أدق صوره وتقرير مبدأ الشورى بأن يتشاور الناس فيما بينهم في كل أمور حياتهم لوضع الحلول المناسبة لها. وتقرير مبدأ التواصي بالخير والتناهي عن الشر، وتقرير معونة الفقراء الذين لا يجدون عملاً أو العجزة الذين لا يستطيعون العمل، وبذلك تصل الحقوق إلى أربابها التي يستحقونها بأعمالهم وكفاياتهم دون تحكم أو تحكيم لأي اعتبار آخر من حسب أو نسب أو جاه أو مال، وكذلك تصل الحقوق إلى أصحابها التي يستوجبونها بمقتضى التضامن الاجتماعي والتكافل الإنساني الذي وضع الإسلام مبدأه بتقريره فريضة الزكاة وقرره كأصل من أصول الاجتماع وعلى أنه عبادة دينية يثاب المرء على فعله، ويعاقب على تركه.

---

(56) سورة الجمعة، الآيتان: 9 و10.

(57) السيوطي الجامع الصغير ج2 ص122.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[58].

ويقول الله عز وجل: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[59].

ويقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ﴾[60].

ولا ريب أنه متى ضمنت الحقوق على هذا الوجه ووصلت إلى أصحابها وتمتعوا بها، اطمأنت نفوسهم وانطفأت لديهم ثورة الغضب والانتقام التي كثيراً ما يبعثها الشعور بالظلم والحرمان والغبن والتهميش.

وهذا الوضع الذي تسلكه الشريعة الإسلامية في تربية النفوس وتهذيبها وتوجيهها إلى الخير ومنعها من التفكير في الإجرام والفساد. وهو وضع في الواقع روعي فيه اتجاهات، النفوس وتلبيتها فيما طبعت عليه من التمسك بالحقوق والحرص عليها، والانتفاع بها. فمن غلب على نفسه الاتجاه إلى الآخرة، وإيثارها وتفضيلها على الدنيا ومظاهرها، وجد في التهديد بوعيد الآخرة كما مر بنا أكبر رادع عن التفكير في الجريمة وإيذاء الآخرين مهما ضاع له في الدنيا من حقوق، وأن الآخرة عنده لخير وأبقى.

ومن غلبت في نفسه مظاهر الدنيا، وأضعفت عنده جانب المراقبة الأخروية وجد فيما اتخذته الشريعة من مبادئ التضامن والتكافل الإنساني في تيسير العمل النافع وحفظ الحقوق، ما يغنيه عن التفكير في الجريمة والإفساد[61].

(58) سورة النساء، الآية: 58.

(59) سورة الشورى، الآية: 38.

(60) سورة البقرة، الآية: 267.

(61) شلتوت (محمود): الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق بيروت ـ لبنان ص297 وما بعدها.

المبحث الثاني

التدابير الوقائية الخاصة

الإسلام له طريقتان لوقاية المجتمع وحمايته من الجرائم ووقاية الفرد وحمايته من الوقوع في هذه الجرائم فالطريقة الأولى وهي اتخاذ تدابير وقائية عامة ضد الجرائم عموماً وقد تحدثنا عنها في المبحث الأول أما الطريقة الثانية فهي تدابير وقائية خاصة ببعض الجرائم الكبيرة وهي التي بصدد الكلام عنها فيما يلي:

أولاً ــ في جرائم الأخلاق والأعراض:

أ ــ الوقاية من جريمة الزنا:

اتخذ الإسلام الكثير من الاحتياطات لكي يحمي الإنسان من الوقوع في الرذيلة واقتراف جريمة الزنا، فحرم كل ما يؤدي أو يسهل لارتكاب هذه الجريمة، حيث حرم الخلوة بالأجنبية فلا يجوز للإنسان أن يختلي بامرأة أجنبية لقول الرسول ﷺ: «**ما اجتمع رجل وامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما**»[62].

وحرم النظر إلى المرأة الأجنبية وتفحصها لقوله ﷺ: «**لا تتبع النظرة النظرة فإن الأولى لك والثانية عليك**»[63] أي أن النظرة الأولى التي حدثت فجأة لا شيء عليها، ولكن إذا تابع الإنسان النظر فيأثم، وقد سئل الرسول ﷺ عن نظر الفجأة فقال: «**اصرف بصرك**».

وحرم الإسلام الدخول إلى البيوت بدون استئذان حتى لا تقع عيونهم على ما لا يحب أن ينظر إليه يقول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[64].

---

(62) (الشوكاني) محمد علي بن محمد: نيل الأوطار الطبعة الثانية، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر ج6 ص111.

(63) مسند الأمام أحمد ج5 ص351.

(64) سورة النور، الآية: 27.

ومن المقررات الإسلامية أن المرأة لا يجوز لها أن تسافر بدون محرم لها إذا خيف من وقوع خطر عليها أو خشية وقوعها في الفاحشة.

ولا يجوز أن تختلط بالرجال في العمل أو دور العلم دون ضابط أو رقيب من المؤسسات التي بها اختلاط وأهم ما يراعى في هذا الجانب هو تحصين المرأة بالوعي وتربيتها على الفضيلة والأخلاق الحميدة وكما لا يجوز لها أن تختلي بخطيبها دون وجود محرم لها معهما احتياطياً من وقوع ما لا يحمد عقباه فتكون الكارثة حيث الشيطان يجري مجرى الدم من الإنسان.

وتحصيناً للأبناء من الزنا أمر الله سحبانه وتعالى بزواج القادرين منهم. وعفاف غير القادرين في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ * وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾[65].

ودعا رسول الله ﷺ الشباب إلى أن يتزوجوا فهو أحصن لفرجهم وأغض للبصر في قوله عليه الصلاة والسلام: «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أحصن للفرج وأغض للبصر ومن لم يستطيع فعليه بالصوم فإنه له وجاء**»[66].

ومن جانب آخر طلب الإسلام من المرأة أن تحتشم إذا خرجت من بيتها وفي أماكن الدراسة والعمل أو قابلت غير محارمها. فلا بد أن تكون في لبس ساتر يخفي مفاتنها خشية الفتنة أو الفساد، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾[67] ويقول سبحانه وتعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ

---

(65) سورة النور، الآيتان: 32 و33.

(66) (المنذري) أبو محمد زكي الدين عبد العظيم: الترغيب والترهيب، الطبعة الثانية. نشر دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان ص4 ص111.

(67) سورة الأحزاب، الآية: 33.

يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَاۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِيٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِيٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ﴾[68].

وهكذا نرى أن الإسلام يحرم مقدمات الزنا ويمنع كل ما يوصل إليه من النظرة إلى الاختلاء والتبرج وأمر بالنكاح والعفاف وستر الأجسام وغض البصر والفصل بين الأبناء في المضاجع إذا بلغوا والاستئذان عند دخول بيوت الغير كل ذلك تدابير وقائية يقصد من ورائها منع وقوع جريمة الزنا.

ب ـ الوقاية من جريمة القذف:

أما بالنسبة للوقاية من جريمة القذف فالإسلام يحرم الغيبة والنميمة والتنابز بالألقاب وينفر من نشر أخبار الفاحشة.

فبالنسبة للغيبة يمثل القرآن المغتاب بمن يأكل لحم الميتة حيث يقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُۚ﴾[69] وهذا دليل على فداحة هذه المعصية وكراهية الإسلام لها.

وفي شأن اللمز والتنابز بالألقاب يقول سبحانه عز وجل: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلْأَلْقَٰبِۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِۚ﴾[70] ومعنى ذلك أن من فعل شيئاً من هذه الأشياء التي نهى عنها الله فهو فاسق وإن كان مؤمناً[71]. وفي شأن التنفير من نشر أخبار الفحشاء يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ

---

(68) سورة النور، الآيتان: 30 و31.

(69) سورة الحجرات، الآية: 12.

(70) سورة الحجرات، الآية: 11.

(71) (ابن جزي) أبو القاسم محمد بن أحمد: التسهيل لعلوم التنزيل، الناشر: الدار العربية للكتاب ـ ليبيا وتونس ص650.

ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[72].

ويقول الرسول ﷺ في فضل الستر على الأعراض: «**من ستر عورة مسلم ستر الله عورته يوم القيامة**»[73].

والإسلام بهذا النهي مع التمثيل والتنفير من فعل هذه الأشياء يقصد من ورائه كتدبير وقائي لمنع ارتكاب جريمة القذف.

ثانياً ـ في جريمة السرقة:

خصص الإسلام في الأموال حقوقاً لفئات معينة في المجتمع وهذه الحقوق هي الزكاة والصدقات تدفع لهم، وهي ليست منة ولا تفضلاً من القادرين، ولكنه حق لذوي الحاجة الذين حددهم القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[74].

وفي تشريع هذه الفريضة العامة تأليف لهؤلاء المحتاجين مع المجتمع فلا يحقدون على الأغنياء ولا يفكرون في الانتقام منهم، أما إذا لم يدفع الأغنياء حقوق هؤلاء الفقراء فنجدهم نقموا عليهم وحاولوا سلب هذه الأموال منهم وحرمانهم منها.

وليست الزكاة فقط هي التي أوجب الإسلام صرفها على مستحقيها بل حبب في الإنفاق والبذل والعطاء على الوالدين والأقربين واليتامى وغيرهم من ذوي الحاجات، يقول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ

(72) سورة النور، الآية: 19.

(73) المناوي (عبد الرؤوف) كنز الحقائق في حديث خير الخلائق، بهامش الجامع الصغير للسيوطي، مرجع سابق ج2 ص107.

(74) سورة التوبة، الآية: 60.

فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾[75].

ويقول الرسول ﷺ: **«ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم»**[76].

ولا يوافق الإسلام على أن تبقى الثروات في أيدي أناس معدودين بل وضع قواعد لتوزيع هذه الثروات بيد الورثة حتى يأخذ كل ذي حق حقه وتتفتت هذه الثروات الكبيرة وتوزع على أكبر عدد من الناس حتى يعيش الجميع في حب وأمان بعيداً عن البغض والكراهية فبعض التشريعات الوضعية في الشرق أو الغرب تعطي الميراث للابن الأكبر وذلك يولد حقد أخوته وقد يؤدي ذلك بهم إلى قتله.

وأعطى الإسلام للإنسان الحق أن يهب ماله لمن يرى من الناس أو لجهات الخير. وكذا أن يوصي لمن يشاء بما لا يزيد عن ثلث ماله.

ومن الأمور البديهية أن الإنسان الذي منحه الله بسطة في الرزق والمال عليه أن يحافظ على ذلك بوضعه في أماكن حصينة حتى لا يسهل سرقته ووصول المجرمين إليه فيحفظ ماله ويمنع الآخرين من التفكير في اغتصابه لحصانة المكان المحفوظ فيه.

أما إذا تهاون وأهمل في حفظ ماله واستطاع البعض الاستيلاء عليه فيوخذ بإهماله، وقد لا تتوافر شروط السرقة فلا يطبق الحد لأخذ المال من خارج الحرز مثلاً. وهذا لا يعني عدم معاقبة السارق بل يطبق بحقه عقوبة تعزيرية.

وهكذا نجد أن الإسلام قرر هذه الحقوق في الأموال وذلك بقصد تطهير الأموال وإعادة توزيعها من الأغنياء إلى الفقراء حتى لا تتكدس الأموال عند بضعة أفراد من المجتمع مع حرمان كثرته الغالبة وبالتالي لا يحقد هؤلاء

---

(75) سورة البقرة، الآية: 215.

(76) الهيثمي (الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت ـ لبنان ط2 ج8 ص170.

المحتاجون على الأغنياء ولا يفكرون في الانتقام منهم والاعتداء على أموالهم، قول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[77].

ثالثاً ـ في جرائم شرب المسكرات وما في حكمها:

عندما جاء الإسلام وجد العرب يشربون الخمر ويلعبون الميسر ويقترفون الكثير من المعاصي والآثام. فحرم كل ذلك. وكانت خطته في تحريم الخمر متدرجة فبين مضاره وأخطاره، ونهى عن الصلاة أثناء السكر. ثم حرمه فيما بعد تحريماً قاطعاً.

يقول الله عز وجل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾[78]. في هذه الآية بيان لمضار الخمر. حيث أبان ذلك وقرنه بالميسر بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾. وأن إثمهما أكبر من نفعهما.

ثم نهى عن الصلاة في حال السكر فقال سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[79] ثم آخر المطاف نزل تحريم الخمر في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[80].

وفي التنفير من اقتراف شرب الخمر يقول الرسول ﷺ: **«لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه»**[81] ويقول عليه الصلاة والسلام: **«لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق هو مؤمن، ولا ينتهب نهبة**

---

(77) سورة التوبة، الآية: 103.

(78) سورة البقرة، الآية: 219.

(79) سورة النساء، الآية: 219.

(80) سورة المائدة، الآية: 90.

(81) السيوطي: (المرجع السابق) ج2 ص123.

يرفع الناس إليه أبصارهم وهو مؤمن»[82] ويقول عليه الصلاة والسلام: «**لا تشربوا الخمر فإنه مفتاح كل شر»**[83]. ويأخذ حكم الخمر المخدر بأنواعه، بل الأخير أشد لما له من تأثير مهلك لعقل الإنسان وجسمه وماله يمتد أثره المهلك إلى المجتمع بأسره.

وحبب الإسلام أن يشغل الإنسان نفسه فيما يعود عليه وعلى أمته بالنفع ولا يترك وقته ليضيع بين الخبائث والموبقات وطالب بتعليم الشباب فيما ينفعهم في دينهم ودنياهم. فقال الرسول ﷺ «**طلب العلم فريضة على كل مسلم»**[84]. وقال عليه الصلاة والسلام: «**علموا أبناءكم السباحة والرماية وركوب الخيل»**[85]، فإذا ما شغل الأبناء أنفسهم بهذه الأمور وغيرها من الأمور النافعة وبأمور دينهم واتبعوا تعاليم القرآن والسنة والنبوية الشريعة تجنبوا الوقوع في المنكر ومصائد الجريمة فسلموا من العقاب وغنم المجتمع.

رابعاً ـ في جرائم الردة:

من أكبر الكبائر في الشرع الإسلامي ارتداد المسلم عن دينه والعودة إلى الكفر، فالإسلام لا يسمح لأبنائه بالارتداد عنه والدخول في أي دين آخر. لأن الإسلام هو دين الله الخاتم الذي لا دين بعده، يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[86] ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[87]. ولكي يقي التشريع الإسلامي الفرد من الكفر أو العودة إليه يحصنه بالكثير من الأسس والقواعد الحكيمة التي تفقهه في دينه، وتبعده عن الوقوع في براثن الزندقة والإلحاد.

(82) البخاري: (المرجع السابق) ج7 ص325.
(83) السيوطي: (المرجع السابق) ج2 ص201.
(84) السيوطي: (المرجع السابق) ج2 ص54.
(85) المناوي: (المرجع السابق) ج2 ص13.
(86) سورة آل عمران، الآية: 19.
(87) سورة آل عمران، الآية: 85.

فالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يرسمان الطريق الصحيح الواضح الذي يجب أن يلهجه المسلم في حياته ولا يحيد عنه. يقول الرسول ﷺ: **«تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض»**[88] فتحفيظ القرآن الكريم للناشئين وفهم معانيه مع فهم أحكام السنة النبوية الشريفة خير محصن لهم من الشرور في دينهم ودنياهم. يقول الرسول ﷺ: **«تعلموا القرآن واقرأوه وارقدوا فإن مثل القرآن لمن تعلمه فقرأه وقام به كمثل جراب محشو مسكاً يفوح ريحه في كل مكان ومثل من تعلمه فيرقد وهو في جوفه كمثل جراب أوكى على مسك»**[89] ويقول عليه الصلاة والسلام: **«خير الناس أقرؤهم للقرآن وأفقههم في دين الله واتقاهم لله وآمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأوصلهم للرحم»**[90] ويقول عليه الصلاة والسلام: **«خيركم من تعلم القرآن وعلمه»**[91].

ولقد دعا الإسلام إلى تعلم الدين والتفقه فيه بجوار العلوم الدنيوية التطبيقية، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[92].

ولقد أرسل الرسول ﷺ ومن بعده خلفاؤه رضوان الله عليهم إلى الأمصار نفراً من المتفقهين في الدين ليعلموا الناس أمور دينهم ويعظوهم ويرشدوهم.

وبالنسبة لحديثي العهد بالإسلام كان الرسول ﷺ يؤلف قلوبهم بتخصيص سهم من الزكاة لهم حتى لا يعودوا إلى الكفر مرة أخرى تحت غواية المال الذي يقدمه إليهم أعداء الإسلام. واستمر هذا السهم يدفع حتى قوي الإسلام فمنع عمر رضي الله عنه دفعه إلى المؤلفة قلوبهم. لأن الإسلام قد قوي وانتشرت مبادئه وأصبح الخوف من ردة حديثي العهد بالإسلام غير وارد. ونحن الآن لا

---

(88) السيوطي: (المرجع السابق) ج1 ص130.
(89) السيوطي: (المرجع السابق) ج1 ص131.
(90) السيوطي: (المرجع السابق) ج2 ص9.
(91) السيوطي: (المرجع السابق) ج2 ص12.
(92) سورة التوبة، الآية: 122.

نحتاج إلى تأليف القلوب ولكننا نحتاج أن تصل الدعوة الإسلامية الصحيحة الواعية إلى المسلمين وغيرهم لكي تبصرهم بمبادئ الدين الإسلامي الحنيف الصالحة لكل إنسان وفي كل مكان وزمان؛ وتقدم لهم الحقائق الدينية بأسلوب عصري لا يتعارض مع ما يقرره الدين وتكشف لهم زيف ما يقدمه أعداء الإسلام من الزنادقة والملحدين وخطر هذا الزيف على الفرد والمجتمع.

الخـاتمـة

يهدف الشرع الإسلامي من تطبيق التدابير الوقائية لمنع ارتكاب الجريمة إلى المحافظة على المصالح المعتبرة للفرد والمجتمع حتى يستتب الأمن والاستقرار ويأمن الناس على دينهم وحياتهم وأعراضهم وعقولهم ونسلهم وممتلكاتهم ووطنهم وأن تطبيق التدابير الوقائية فيه حماية للفرد وحماية للمجتمع وقد اشتمل التشريع الإسلامي من خلال ما بينا من تدابير وقائية لمنع ارتكاب الجريمة ـ على كل ما يصلح الإنسان في دينه ودنياه وآخرته.

فالمجتمعات التي تطبق شرع الله ومنها المجتمع الليبي الذي اتخذ القرآن الكريم شريعته نجد أن نسبة الجريمة فيها تعتبر قليلة إذا ما قارناها بالمجتمعات الأخرى التي لا تطبقه، والسبب في ذلك هو احترام الناس للقانون السماوي القرآن الكريم وتمسكهم بقواعده وأحكامه. فالشخص منهم إذا انتهى أو عدل عن ارتكاب جريمة من الجرائم يعتقد أنه يطبق أوامر الله وأنه يأثم ويعرض نفسه للعقاب إذا اقترف إثماً أو جريمة.

أما المجتمعات التي لا تطبق شرع الله وتفضل عليه تشريعات وضعية مغايرة فتظهر فيها المفاسد ويجترئ الناس على محارم الله، وبالتالي تنتشر فيها الجرائم وتشيع الفاحشة وتسود الفوضى ويعم الاضطراب، ويصبح الفرد خائفاً لا يأمن على نفسه ولا على عرضه ولا على ماله.

والحل هو احترام القواعد والحدود التي وضعها لنا الله سبحانه وتعالى ولا ينبغي أن نخالفها أو نتعداها، لأن فيها صلاحنا وأمننا واستقرارنا، فالله سبحانه وتعالى خلق الناس ويعلم قطعاً ما توسوس به نفوسهم وقد وضع لهم ما يصلح

دنياهم وآخرتهم من تعاليم وأحكام معروفة واضحة لا تخفى على كل من كان له بصيرة عقل مفكر وقالب يذكر. . . وأما ترك حكم الله عنوة وعناداً فهو ظلم للنفس أولاً وفساد للمجتمع ثانياً يقول الله عز وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[93].

ونختم بالدعاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾[94].

المصادر والمراجع

1 ـ أبو جيب (السعدي): **القاموس الفقهي**، طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة.

2 ـ أبو زهرة (محمد): **العقوبة في الفقه الإسلامي**، دار الفكر العربي بالقاهرة.

3 ـ أبو يوسف (صاحب أبي حنيفة): **الخراج**. المطبعة السلفية بالقاهرة.

4 ـ الإمام أحمد (أحمد بن محمد بن حنبل): **مسند أحمد**. طبعة المكتب الإسلامي للطباعة والنشر بيروت ـ لبنان.

5 ـ البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل) **صحيح البخاري**، منشورات دار المكتبة العلمية بيروت ـ لبنان.

6 ـ ابن تيمية (أبو العباس أحمد بن عبد الحليم): **السياسة الشرعية**، الطبعة الثانية مطبعة دار الكتاب العربي بيروت ـ لبنان.

7 ـ ابن جزي (أبو القاسم محمد بن أحمد)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، الناشر: الدار العربية للكتاب ليبيا ـ تونس.

8 ـ الرملي (شمس الدين محمد بن شهاب الدين): **نهاية المحتاج**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

9 ـ الزرقاني (محمد بن عبد الباقي) **شرح الزرقاني على مختصر خليل**. مطبعة محمد أفندي مصطفى بالقاهرة.

---

(93) سورة المائدة، الآية: 45.

(94) سورة آل عمران، الآية: 8.

10 ـ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان): **الجامع الصغير**. الطبعة الرابعة. دار الكتاب العلمية بيروت ـ لبنان.

11 ـ شلتوت (محمود) **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق بيروت ـ لبنان.

12 ـ الشوكاني (محمد بن علي بن محمد): **نيل الأوطار**، الطبعة الثانية مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

13 ـ الصنعاني (محمد بن إسماعيل الكحلاني): **سبل السلام**، طبع ونشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

14 ـ عودة (عبد القادر) **التشريع الجنائي الإسلامي**، دار الكتاب العربي بيروت ـ لبنان.

15 ـ ابن قدامة (أبو محمد عبد الله بن أحمد): **المغني**. مكتبة الجمهورية العربية بالقاهرة.

16 ـ ابن القيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبو بكر) **أعلام الموقعين**. الناشر: دار الجليل بيروت ـ لبنان.

17 ـ الكاساني (أبو بكر مسود بن أحمد) **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. **الطبعة الثانية**، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت لبنان.

18 ـ ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد)، **سنن ابن ماجة**، دار الفكر العربي بيروت ـ لبنان.

19 ـ الماوردي (علي بن محمد بن حبيب البصري)، **الأحكام السلطانية**، الناشر: المكتبة التوفيقية بالقاهرة.

20 ـ المناوي (عبد الرؤوف) **كنز الحقائق في حديث خير الخلائق**. **بهامش الجامع الصغير للسيوطي**.

21 ـ المنذري (أبو محمد زكي الدين عبد العظيم)، **الترغيب والترهيب** الطبعة الثالثة نشر: دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان.

22 ـ الأنصاري (أبو يحيى زكريا بن محمد الشافعي) **سنى المطالب في شرح روض الطالب**، الناشر: المكتبة الإسلامية بيروت ـ لبنان.

23 ـ النووي (محيي الدين أبو زكريا يحيى بن أشرف)، **صحيح مسلم بشرح النووي**، المطبعة المصرية بمصر.

24 ـ الهيثمي (الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر) **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الناشر دار الكتاب العربي بيروت ط. 2.



إطلالة على كتاب المعيار الجديد

للوزاني في طبعته الجديدة

دكتور جمعة محمود الزريقي
جامعة الفاتح

يتعلق هذا البحث بمراجعة كتاب المعيار الجديد المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، ويطلق عليه أيضاً اسم (النوازل الجديدة الكبرى) وهو من تأليف الشيخ أبي عيسى سعيد المهدي الوزاني، المفتي بفاس، المتوفى عام 1342هـ الموافق 1923م، وقد طبع قديماً طباعة حجرية، وأعادت وزارة الأوقاف في المغرب طباعته من جديد بعناية الأستاذ عمر بن عباد من خريجي دار الحديث الحسنية.

وأحاول في هذه الورقات تسليط الأضواء على هذا السفر الجيد بما يفيد التعريف به، وبمؤلفه، والمنهج المتبع في تأليفه، والفوائد العلمية التي يحققها نشر الكتاب، وجهود مصححه في إخراجه وتقديمه للعلماء والقضاة والفقهاء والمفتين والباحثين في جميع الأقطار الإسلامية، وحسبي ما ذكرت في هذا

المقام، وإلا فهذا الكتاب الذي يتكون من عدة مجلدات ضخمة يحتاج إلى بحوث مستفيضة، ودراسات كاملة للخوض في أعماقه، ومعرفة ما يضمه من مسائل ونوازل وأحكام وقواعد فقهية، وذلك متروك لمن يوفقه الله من الباحثين المتفرغين، والله ولي التوفيق.

أولاً ـ مؤلف الكتاب وعرض منهجه

هو أبو عيسى محمد المهدي بن محمد بن الخضر بن قاسم بن موسى العمراني الوزاني الفاسي، ولد بوزان سنة 1266هـ (1849 ـ 1850م) وبها نشأ وتعلم، وحفظ كتاب الله الكريم، ودرس على بعض الشيوخ، ثم انتقل إلى فاس لمواصلة التحصيل العلمي، فأخذ عن كبار علمائها ومشايخها، وأجازه عدد كثير منهم، وفد على تونس سنة 1323هـ (1904م) وهناك أخذ عليه العديد من الفقهاء، وطلاب العلم، وكان موضع تقدير وحفاوة من أهلها وعلمائها ومشايخها، كان مؤلف الكتاب من أشهر علماء فاس وأئمة الفقه فيها، مشاركاً في كثير من العلوم متضلعاً، في مواد الفقه عارفاً بالنوازل وأحكام المعاملات، له اطلاع واسع ومعرفة دقيقة بالمسائل الفرعية ومصادر الفقه المالكي على وجه الخصوص، اختص بالفتوى، وترد عليه الأسئلة من سائر أقطار المغرب، عكف على نشر العلم وألف العديد من الكتب، كان من أشهرها المعيار الجديد، والمنح السامية، وله من التلاميذ مالا يقع تحت حصر، وله سند طويل في شيوخه وما يرويه عنهم، انتقل إلى رحمة الله تعالى، بعد حياة حافلة بجلائل الأعمال، ليلة الأربعاء فاتح صفر العام 1342هـ (13/ 9/ 1923م) ودفن بفاس، ذلكم هو مؤلف الكتاب، ذكرت ترجمته باختصار شديد لوجودها في مصادر عديدة، ونظراً لشهرته التي فاق بها علماء عصره في مجال النوازل من خلال مؤلفاته التي من أشهرها المعيار الجديد[1].

---

(1) ترجم له عبد الحفيظ الفاسي في معجم شيوخه: 22/ 48 ـ 51، وسركيس في معجم المطبوعات ص1915 ـ 1917، ومحمد مخلوف في شجرة النور الزكية ص435 ـ 436/ 1، والزركلي في الأعلام ص335 ـ 336/ 7، ورضا كحالة في معجم المؤلفين ص60/ 12، انظر ترجمة المؤلف في المنح السامية ص7/ 1 والمعيار الجديد ص7/ 1.

أما عن كتابه المعيار الجديد فيبدو من التسمية أنه اقتفى أثر أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى في فاس سنة 914هـ الذي ألف كتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، وقد قامت بطبعه وزارة الأوقاف بالمغرب[2] وقد حظي معيار الونشريسي بمكانة خاصة لدى علماء وقضاة الغرب الإسلامي لاشتماله على مجموعة كبيرة من النوازل والمسائل وأجوبتها خلال عصر الونشريسي ومن سبقه من فقهاء الأندلس والمغرب وأفريقية، وقد قام أحد فقهاء طرابلس الغرب، وهو العالم الجليل الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري الطرابلسي المالكي (ت 1139هـ ـ 1726م) بوضع كتاب في النوازل أطلق عليه اسم تذييل المعيار، اشتمل على مسائل كثيرة في مختلف أبواب الفقه، وقد جمع فيه أجوبته والمسائل التي أفتى فيها فقهاء طرابلس الغرب وحواضرها كما نقل فيه كل ما وصل إليه من فتاوى أهل فاس والمغرب الأوسط وتونس، وضمنه بعض المباحث لعلماء آخرين خاصة في كتاب الجامع الذي جعله لمسائل متفرقة، فقد نقل تأليف لسيدي العربي الفاسي في شهادة اللفيف، وأدرجه بكامله في تذييل المعيار، والكتاب ما زال مخطوطاً يتكون من مجلدين مبتور الأول، ويبدو أن مسائل الطهارة قد ضاعت في الجزء المبتور من أوله[3] ويلاحظ أن الوزاني نقل من مؤلف سيدي العربي الفاسي في شهادة اللفيف، واستشهد بأقواله في نوازل اللفيف من المعيار الجديد[4]، ويمكن القول إن تذييل المعيار هو محاولة من مؤلفه في جمع فتاوى المتأخرين بعد عصر الونشريسي إلى عهد المؤلف، إلا أن الوزاني كان أكثر

---

(2) طبع معيار الونشريسي بدون تحقيق. وقام بتخريجه مجموعة من الفقهاء بإشراف الأستاذ الدكتور محمد حجي، ونشرته وزارة الأوقاف سنة 1401هـ 1991م.

(3) كتاب تذييل المعيار ما زال مخطوطاً، ويوجد في مكتبة الأوقاف بمركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ويتكون من جزءين الأول 171 ورقة، والثاني 267 ورقة، تحت رقمي 682 ـ 582، انظر فهرس المخطوطات بالمركز المذكور ص89 ـ 90، إعداد إبراهيم الشريف، أما ترجمة المؤلف فقد ذكرها ابن غلبون في التذكار ص227، والأنصاري في المنهل العذب ص290.

(4) لم ينقلها الوزاني بالكامل كما فعل مؤلف تذييل المعيار، بل نقل بعض أجزائها في مواقع متفرقة، انظر نوازل اللفيف من المعيار الجديد ص429 الجزء التاسع.

جمعاً للمسائل وأشمل تأليفاً من حيث الكم والكيف، حيث يغطي مساحة زمنية من منتصف القرن العاشر الهجري إلى النصف الأول من القرن الرابع عشر.

وبالنظر إلى أن مؤلف المعيار الجديد فقيه متمكن وعالم له باع طويل في فقه النوازل، فقد كان غزير التأليف في هذا المجال، حيث كتب النوازل الصغرى المسماة بالمنح السامية في النوازل الفقهية، وقد ظهر هذا الكتاب في طبعته الحجرية بتاريخ ربيع الثاني 1318هـ الموافق يوليو 1900م ويقع في أربعة مجلدات[5] وقد طبعته وزارة الأوقاف في المغرب ما بين سنتي 1412 ـ 1413هـ، 1992 ـ 1993م، وقد أشار المؤلف رحمه الله في بدايته إلى ما يضمه كتاب النوازل الصغرى من مسائل مفيدة وأجوبة في الفقه دقيقة، وأغلبها من فتاويه التي قام بجمعها عندما كان متصدراً للفتوى، ولكنه أضاف إليها مجموعة كبيرة من الفتاوى منسوبة لمن سبقوه من الفقهاء في المغرب كالشيخ التاودي والشيخ الرهوني والشيخ عبد الرحمٰن الحائك وأضرابهم، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل ضمنه أجوبة بعض شيوخه ومعاصريه[6].

أما فيما يتعلق بتصنيف المعيار الجديد، فقد أشار المؤلف رحمه الله إلى ذلك عندما قال: ثم بعد سنين اجتمعت لدى نوازل أخرى ضمنتها هذا الكتاب المسمى بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب. ولعل المقصود بالمتأخرين هنا، هم الفقهاء والعلماء الذين صدرت عنهم أجوبة أو فتاوى في مسائل شرعية ممن عاشوا بعد عصر الونشريسي مؤلف المعيار (ت914هـ) وإلى زمن المؤلف، وإن كان الغالب فيها من عاصر المؤلف أو سبق عصره بقليل، ولم يكن المؤلف جامعاً للغث والسمين من هذه الفتاوى، بل وضع في كتابه «ما استحسنته من كلام المحققين منهم الراسخين» وذلك يدل على استقرائه لما وجد من أجوبة وفتاوى، فاقتصر على أقوال الفقهاء المتمكنين

---

(5) المطبوعات الحجرية في المغرب، فهرس مع مقدمة تاريخية، جمع وإعداد فوزي عبد الرزاق ص698 ط الرباط، 1989م.

(6) مقدمة المؤلف في كتابه المنح السامية، طبع وزارة الأوقاف، ص11

والعلماء البارعين في مجال الإفتاء، وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى أن الفتاوى والأقوال التي ضمنها كتابه الأول النوازل الصغرى لم يدرجها في النوازل الكبرى إلا على سبيل الاستشهاد في بعض الأحيان، وبذلك يقع تصحيح الوهم الذي قد يقع فيه البعض من اعتبار النوازل الصغرى اختصاراً للنوازل الكبرى التي طبعت سنة 1329هـ الموافق 1911م، أي بعد أحد شعر عاماً من طباعة النوازل الصغرى[7].

ويلاحظ أن كتاب المعيار الجديد يحمل اسمين، الأول: النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، والثاني: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، والتسمية الثانية هي التي اختارها المؤلف لكتابه وأشار إليها في المقدمة، أما التسمية الأولى، فيبدو أنها من وضع الذي قام بالطبعة الحجرية للكتاب، أو الذي أشرف على تصحيحها والعناية بها، وهذه التسمية صحيحة في جزئها الأول: النوازل الجديدة الكبرى، وذلك تمييزاً لها عن المنح السامية في النوازل الفقهية «النوازل الصغرى» أما في شقها الثاني (فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى) فهي تسمية غير دقيقة، ولعل كلمة «البدو» محرفة عن كلمة «المدن» فتكون «وغيرهم من المدن والقرى» إذ يفهم من التسمية الحالية أن المؤلف اقتصر على رجال الإفتاء من فاس وما حولها من البدو والقرى، فلا تشير إلى حواضر المغرب الأقصى الكثيرة، مراكش، مكناس، الرباط، طنجة، الخ، وذلك غير صحيح، فالمؤلف جمع فتاوى المتأخرين من مختلف حواضر المغرب الأقصى والغرب الإسلامي بكامله، ولذلك أطلق على كتابه «المعيار الجديد الجامع المغرب عن تفاوى المتأخرين من علماء المغرب» وهي التي تتفق مع واقع الكتاب ومسائله التي جمعها من فقهاء المغرب والحواضر الإسلامية في شمال أفريقيا، فهو فعلاً معيارٌ جديد، تمييزاً له عن معيار الونشريسي، وجامعٌ للكثير من النوازل

---

(7) مقدمة المؤلف في المعيار الجديد، طبع وزارة الأوقاف، ص14 الجزء الأول، وفي تاريخ الطبعة الحجرية، انظر المطبوعات الحجرية في المغرب، المصدر السابق ص98.

والمسائل التي قال بها المتأخرون من علماء المغرب، وكلمة المغرب هنا يجب أن تفهم بمعناها الجغرافي الواسع الذي يشمل المنطقة الممتدة من إقليم برقة شرقاً إلى نهاية إقليم السوس غرباً، وليس أدل على ذلك من قيام المؤلف بذكر فتاوى علماء المغرب بكل حواضره وأقاليمه الصحراوية، وشنقيط وحواضر الجزائر وتونس وطرابلس الغرب (ليبيا حالياً)[8].

ثانياً ـ تقسيم مباحث الكتاب:

سار مؤلف المعيار الجديد على درب الونشريسي في المعيار، واقتفى أثره من حيث جمع الفتاوى والآراء الفقهية التي قال بها علماء وفقهاء المذهب المالكي في المسائل والنوازل التي عرضت عليهم، يضاف إلى ذلك ما كتبه المؤلف نفسه من فتاوى ومباحث فقهية، وله بعض التعليقات والتصويبات على المسائل التي نقلها عن غيره، كما ضم إلى ذلك عدداً من مباحث بعض العلماء، وقام بتقسيم النوازل وفقاً للترتيب الذي اتبعه الشيخ خليل في المختصر، وقد أشار المؤلف إلى ذلك في مقدمته بقوله «سالكاً فيه أحسن الترتيب تبعاً لصاحب المختصر في نسقه العجيب»[9] لذلك بدأ في الجزء الأول بنوازل الطهارة، ثم نوازل المياه، ثم نوازل الوضوء والغسل. . . والتيمم، ثم الآذان فالصلاة إلخ. . .، وذلك ما يتفق مع منهج أبي المودة خليل في تقسيم أبواب المختصر[10] وبذلك يختلف عن معيار الونشريسي الذي بدأ الجزء الأول من معياره بنوازل الطهارة، ثم نوازل الصلاة ثم نوازل الجنائز، فنوازل الزكاة والصيام والاعتكاف والحج، فكان المعيار الجديد أكثر تفريعاً وتفصيلاً في

---

(8) ذلك ملاحظ في مختلف أجزاء المعيار الجديد، فلم يتقيد المؤلف رحمه الله بفقهاء قطر معين، بل نقل فتاو كثيرة عن علماء المغرب الأوسط (الجزائر حالياً) والمغرب الأدنى (تونس وليبيا حالياً).

(9) مقدمة المؤلف، ص14 الجزء الأول من المعيار الجديد.

(10) يراجع مختصر الشيخ خليل بن إسحاق المالكي في فقه الإمام مالك، صححه وعلق عليه الشيخ أحمد نصر، ط1401 ـ 1981م دار الفكر.

تقسيم أبواب الكتاب، وضمت طبعته الحجرية أحد عشر مجلداً، ويبلغ عدد صفحاته ما يقارب 5000 صفحة[11] أما في طبعته الجديدة التي أصدرتها وزارة الأوقاف في المغرب، فقد صدر منها حتى الآن أحد عشر مجلداً تضم النوازل التي وردت في الأجزاء العشرة من الطبعة الحجرية، وبلغت عدد صفحات الطبعة الجديدة بما يزيد عن 7000 صفحة، وما لم يظهر حتى الآن، المجلد الأخير من الطبعة الحجرية، وأوله نوازل الجامع، وأغلب الظن أنه مخصص لنوازل ومسائل متفرقة مما لا يدخل في الأجزاء الأخرى، أو استدراكات عليها، وفيما يلي بسط لأبواب المعيار الجديد في ثوبه الجديد وفقاً للأجزاء التي تم طبعها حتى الآن:

1 ـ **الجزء الأول**، ويضم:

نوازل الطهارة، نوازل المياه، نوازل الوضوء والغسل والحيض والتيمم، نوازل الأذان، نوازل الصلاة، نوازل الفوائت والنوافل، نوازل التراويح، نوازل الإمامة، نوازل السفر والجمع ليلة المطر، نوازل الجمعة، ثم نوازل الاستسقاء والعيدين.

ويضم هذا الجزء أيضاً بعض اجتهادات المؤلف، وهي:

أ ـ رسالة في استحباب السدل وكراهة القبض في صلاة الفرض، عارض بها رسالة الشيخ المسناوي رحمه الله، القائل بعكس ذلك، ص280 ـ 347.

ب ـ تقييد أطلق عليه اسم: بغية الطالب الراغب القاصد في إباحة صلاة العيدين في المساجد، ص579 ـ 599.

2 ـ **الجزء الثاني**، ويضم:

نوازل الجنائز، نوازل الزكاة، نوازل زكاة الفطر، نوازل الصيام، نوازل

---

(11) ذكر مؤلف المطبوعات الحجرية في المغرب عدد صفحات الأجزاء العشرة الأولى من الطبعة الحجرية للمعيار الجديد، فبلغت 4444 صفحة، ص98 بعد 421، ويرجع أن الجزء الأخير الذي لم يذكره يكمل العدد الذي ذكرته في المتن.

الحج، نوازل الزكاة، نوازل الضحايا، نوازل الأيمان، نوازل النذور.

3 ـ الجزء الثالث، ويضم:

نوازل الجهاد، نوازل الخصائص، نوازل النكاح، نوازل العيوب والخيار والضرر. نوازل الصداق، نوازل الوليمة.

ويضم هذا الجزء رسالة للمؤلف بعنوان: النصيحة الخالصة لأولي الألباب بإباحة السماع الخالي عن الارتياب، ص576 ـ 637، كما يضم ترجمة للشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، 639 ـ 640، وهو من كبار المتصوفة ت1140هـ.

4 ـ الجزء الرابع، ويضم:

نوازل الطلاق، نوازل الخلع، نوازل العدة والاستبراء، نوازل الرضاع والعدة أيضاً، نوازل المفقود، نوازل النفقة، نوازل الحضانة.

ويضم هذا الجزء تذييلاً يتضمن الإشارة إلى بعض المصطلحات الفقهية الواردة في النوازل الكبرى للوزاني، وهو من إعداد مصحح الكتاب الأستاذ الجليل عمر بن عباد، ويقع في ست صفحات 641 ـ 646.

5 ـ الجزء الخامس، ويضم:

نوازل البيوع، نوازل المضغوط، نوازل بيع الصفقة، نوازل الإقالة والثنيا، نوازل الغبن، نوازل التصيير، نوازل العيوب، نوازل التناول، نوازل الجوائح.

6 ـ الجزء السادس، ويضم:

نوازل السلم، نوازل القرض والسلف، نوازل الرهن، نوازل المديان، نوازل الحجر، نوازل الصلح، نوازل الضمان، نوازل الشركة، نوازل المزارعة، نوازل الوكالات.

7 ـ الجزء السابع، ويضم:

نوازل الإقرار، نوازل الوديعة والعارية، نوازل الضرر، نوازل الغصب والتعدي، نوازل الاستحقاق، نوازل الشفعة، نوازل القسمة.

8 ـ الجزء الثامن، ويضم:

نوازل القراض، نوازل المغارسة والمساقاة، نوازل الإجارة والكراء، نوازل المياه، نوازل الموات، نوازل الحبس، نوازل الهبة والصدقة.

9 ـ الجزء التاسع، ويضم:

بقية من نوازل الهبة والصدقة، نوازل القضاء، نوازل الشهادات، نوازل اللفيف، نوازل الأيمان الواجبة على المدعي أو المدعى عليه. نوازل الحيازة والفضولي. ويضم هذا الجزء أيضاً:

أ ـ رسالة لبعض أكابر علماء تونس في تاريخ الوثيقة، لم يذكر اسم مؤلفها، ص204 ـ 230.

ب ـ تقييد بعنوان رفع التمويه عن يمين التشويه، ويبدو منه أنه لأحد علماء تونس أيضاً، لم يذكره المؤلف، ص230 ـ 240.

10 ـ الجزء العاشر، ويضم:

نوازل الدماء، نوازل التعازير والعقوبات، نوازل العتق.

11 ـ الجزء الحادي عشر، ويضم:

نوازل الوصايا، نوازل الميراث، ثم خاتمة تشتمل على بعض فضائل العلم. ويضم هذا الجزء أيضاً:

أ ـ بحثاً خاصاً للمؤلف حول إثبات موت المورث وعدد الورثة من ص317 ـ 335 عليه تعاليق من علماء معاصرين للمؤلف.

ب ـ بحثاً في شرح قول الشيخ خليل في آخر المختصر حول ميراث الخنثى من ص352 ـ 374، وهو لمؤلف المعيار الجديد بمناسبة ختم المختصر سنة 1327هـ.

لم ينته كتاب المعيار الجديد إلى هذا الحد، بل ما زال الجزء الحادي عشر من الطبعة الحجرية لم يطبع من جديد، وأوله الجامع لنوازل

مختلفة، وقد بشر الأستاذ مصصح الكتاب بقرب صدوره، ليكوّن الجزء الثاني عشر في الطبعة الجديدة الصادرة عن وزارة الأوقاف المغربية، وبه تختم هذه الموسوعة الفقهية القيمة[12].

ثالثاً ـ جهود مصحح الكتاب

قام بتصحيح الطبعة الجديدة لكتاب المعيار الجديد وأشرف عليها الأستاذ الفاضل والعالم الجليل والفقيه المحقق عمر بن محمد بن علال بن عباد، جزاه الله كل خير، وهو من العلماء خريجي دار الحديث الحسنية، قضى مراحل التعليم الأولى في حفظ كتاب الله الكريم، وأخذ التعليم الابتدائي والثانوي بمراكش سنوات 51 ـ 61، ودرس بالمدرسة العليا للأساتذة من سنة 62 ـ 63، كما درس في كلية اللغة العربية في مراكش وفاس من سنة 65 ـ 1968، وفي دار الحديث الحسنية خلال سنتي 69 ـ 1970، وفي كلية الشريعة بفاس سنة 1971، وأخذ العلم وتتلمذ على العديد من شيوخ المغرب الأجلاء وعلمائه الفضلاء، منهم العلامة المفضال المحقق سيدي الجواد الصقلي، والأستاذ مولاي مصطفى بن أحمد العلوي مدير دار الحديث الحسنية السابق[13]، وهذه المناهل التي ارتوى منها مصحح الكتاب هي التي أهلته للقيام بهذا العمل الكبير، وإخراجه في الصورة التي ظهر عليها وقد سبق للأستاذ المصحح القيام بتحقيق كتاب ترتيب الفروق واختصارها لأبي عبد اللّه بن إبراهيم البقوري (ت سنة 707هـ) وعنايته في تحقيق ذلك الكتاب لا تخفى على كل باحث منصف[14].

---

(12) ذكر مصحح الكتاب أنه قام بتقسيم الجزء العاشر من الطبعة الحجرية إلى مجلدين في الطبعة الجديدة نظراً لكبر حجمها إذ تبلغ 600 صفحة، وأصبح ذلك الجزء جزئين، العاشر والحادي عشر. انظر ص391 هامش، الجزء11 من المعيار الجديد.

(13) أخذت هذه المعلومات عن مصحح الكتاب مما ذكره في الهامش رقم 61 صفحة رقم 363، من الجزء التاسع من المعيار الجديد، بمناسبة الحديث عن أحد المؤلفات لأحد شيوخه فتطرق إلى السيرة الذاتية باختصار.

(14) طبعته وزارة الأوقاف بالمغرب، بتحقيق الأستاذ عمر بن عباد، ويتكون من مجلدين ونشر سنة 1414هـ 1994م.

ذكر المصحح أن عمله في هذا الكتاب قد اقتصر على مقابلة الكتاب وفق نسخته الحجرية، وإجراء المراجعة والتصحيح فقط، بالنظر إلى أن هذه النسخة هي الوحيدة التي كانت في متناوله حينئذ، فلم يكن بالإمكان وجود عدد من النسخ المخطوطة لكي تتم المقابلة عليها والمقارنة بينها، لذلك حرص على أن يقتصر عمله في إخراج الكتاب مطابقاً للنسخة الموجودة والتي اعتبرها أصلاً لعدم وجود غيرها ـ فيما يبدو ـ وإن كنت أرجح أن الكتاب أو بعض أجزائه لا بد وأن يكون موجوداً في خزانة المؤلف أو لدى أسرته. أو عند بعض الخواص، ولكن ذلك لا يقلل من هذا العَمل، وقد ذكر المصحح أن عمله في المعيار الجديد سيكون على غرار ما تم عمله والقيام به في تصحيح وتخريج النوازل الصغرى لنفس المؤلف في طبعتها الجديدة التي صدرت عن الوزارة في أربعة أجزاء منذ عام 1412هـ 1992م[15].

ولكن المصحح لم يقتصر على مثل ذلك الجهد الذي بذل في طباعة النوازل الصغرى، والتي تم طبعها وفق نسختها الحجرية المطبوعة سنة 1318هـ 1900م، فجاءت طبعتها سليمة من الأخطاء الإملائية والمطبعية، ولكنها خالية من تخريج الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، وليست بها شروح للكلمات الصعبة أو المصطلحات الفقهية، أو تعليق من مصحح الكتاب الخ...، أما مصحح كتاب المعيار الجديد فقد أضاف لهذا الكتاب الكثير من المعلومات والإضافات والشروح والتخريجات، فجاء عمله أقرب إلى التحقيق منه إلى التصحيح والتخريج ويمكن تلخيص جهود المصحح في الملاحظات التالية:

1 ـ قام بتخريج الآيات القرآنية الكريمة وضبطها مع ذكر أسماء السور وأرقام الآيات في الهامش، أما فيما يخص الأحاديث النبوية الشريفة فقد قام بضبط النص وتفسير الكلمات الغريبة، والإشارة في بعض الأحيان إلى بعض المصادر التي ورد بها الحديث الشريف مثل الصحيحين والموطأ، للاستدلال على رواية معينة أو لضبط مفرداته.

---

(15) ظهرت طبعة النوازل الصغرى دون الإشارة إلى من قام بتصحيحها أو مقابلتها على طبعتها الحجرية، وجاءت خالية من الهامش وما يجب أن يكون فيها من التعليقات والتصويبات وغيرها.

2 ـ شرح المفردات الغريبة والمصطلحات الفقهية والكلمات الصعبة، وقد تتبعها المصحح أينما وردت وبيَّن معانيها واستدلالاتها، وأحياناً الشواهد الشعرية التي وردت بها، كل ذلك بتتبع دقيق وعين فاحصة، ساعده في ذلك قدرته اللغوية وسعة اطلاعه.

3 ـ خرج أقوال الشيخ خليل في المختصر وقام بضبطها، حيث كانت الفتوى عند أغلب العلماء والفقهاء تدور على هذا المؤلف المختصر في الفقه الذي أصبحت له مكانة خاصة لدرجة حفظه عن ظهر قلب، وإذا ورد في الفتوى نص مختصر أتى المصحح بما يكمل النص مع الإشارة إلى الباب الذي وردت فيه، فكانت هوامش الكتاب مغطاة بنصوص المختصر.

4 ـ استعان المصحح بعدد لا بأس به من المصادر الفقهية في تصحيح الكتاب وشرح مصطلحاته ومسائله الفقهية، منها على سبيل المثال: كتاب الكافي لابن عبد البر، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، والأحكام السلطانية للماوردي وتحفة ابن عاصم التي حرص المصحح على ذكر أبياتها عند الاستدلال بها من قبل المفتين، خاصة عندما يتم الاستشهاد بشطرة من البيت أو كلمة منه.

5 ـ قام المصحح بالعديد من التصويبات اللغوية في الهامش مع المحافظة على الأصل إضافة إلى ذكر المعاني، مستدركاً كل الهفوات والأخطاء التي سهى عنها مؤلف الكتاب أو الذي قام بالطباعة الحجرية، وعلق عليها بما يدل على مقدرة فائقة وعلم غزير في علوم اللغة العربية وفنونها.

6 ـ قام بشرح بعض المسائل الفقهية وخاصة التي ورد ذكرها في مختصر خليل، فالمصحح لا يكتفي في الهامش بتخريج نص المختصر بل يقوم بشرح المسألة أو الحكم الشرعي مستعيناً بشراح خليل كالحطاب وغيره، وبذلك يتمكن المطالع لكتاب المعيار الجديد من الإلمام بالحكم الشرعي من خلال استدلال المفتين بعبارة مختصر الشيخ خليل وشروح المصحح، وقد تعدد ذلك في مختلف الأجزاء وبشكل متطرد فلم يهمل قولاً.

7 ـ لم يقم المصحح بحصر للمصادر والمراجع المذكورة في المعيار الجديد، وهي كثيرة جداً، وهذا العمل يدخل في نطاق التحقيق، ولكنه لم يهمل ذلك كلية، فهناك العديد من الكتب والمؤلفات المذكورة في المتن مشهورة ومعروفة، كالمدونة ومسائل ابن رشد، وتبصرة ابن فرحون، ونوازل البرزلي، على سبيل المثال، فهذه لا يجهلها الباحث المتتبع لهذا العلم، أما بعض الكتب التي يقع اللبس في أسماء مؤلفيها فقد قام المصحح بتوضيحها وكشف الغموض حولها، ومثال ذلك كتاب الوثائق المجموعة (ص69 ـ 9 هامش 12) وكتاب الاستغناء في أدب القضاة والحكام، (ص213 ـ 9 هامش 65).

وخلاصة القول في بيان جهود الأستاذ عمر بن عباد مصحح المعيار الجديد أنّه قام بعمل قد لا يستطيع القيام به بعض المحققين منفرداً، فهذا السفر من الكتب الموسوعية التي تحتاج إلى جهد مجموعة من الناس لا فرد واحد، ومع ذلك استفرغ الوسع في إخراجه وتصحيحه مع شروح وتصويبات وبيانات مفيدة وتصحيحات لغوية وتفسيرات فقهية، وتقديمه للباحثين المتعطشين لمثل هذه المصادر الفقهية، ولو سلك فيه المؤلف طريق التحقيق بذكر تراجم الأعلام وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة وتحقيق أسماء الكتب ومؤلفيها لاحتاج عمله إلى سنوات طويلة، ولبقي هذا الكم الهائل من النوازل خلالها بعيداً عن متناول العلماء والقضاة والفقهاء وجملة الباحثين في هذا المجال، وبصورة عامة جاء عمله دقيقاً ومفيداً للغاية، ومتمماً لجهد المؤلف رحمه الله، فهو ـ كما سلف القول ـ أقرب إلى التحقيق منه إلى التصحيح، ولا أغالي إذا قلت إن عمله في تصحيح المعيار الجديد فاق الجهد المبذول في طبع معيار الونشريسي الذي خرجه مجموعة من الفقهاء، ومع ذلك جاءت هوامشه قليلة ونادرة، ولا تشفي غليل الباحث المتمكن أو المبتدئ، حيث تم الاكتفاء بتقديم النص مصححاً مع تعليقات جد مختصرة في بعض الأحيان[16].

---

(16) سبقت الإشارة إلى ذلك في الهامش رقم (2).

بقي أن نشير إلى أن المصحح وعد في مقدمة الكتاب بأنه سوف يقوم بإعداد جزء خاص بعد الانتهاء من طبع الجزء الأخير منه، يخصص لتراجم الأعلام المذكورين في المعيار الجديد، والكتب المذكورة فيه، مع فهارس المسائل الواردة في جميع الأجزاء، وذلك ما نرجو القيام به، وندعو الله سبحانه وتعالى أن يوفقه في إتمام هذا العمل المفيد والجهد الممتاز، وفهرسة المسائل من الضرورات اللازمة لهذا السفر الكبير إذ تساعد الباحث في العثور على الرأي الفقهي أو الحكم الشرعي بسهولة ويسر، بالنظر إلى ضخامة الكتاب وتشعب مسائله وتداخلها أحياناً، ورغم أن المصنف قسم النوازل إلى أبواب دقيقة وفروع جزئية، إلا أن بعض المسائل تتعلق بأكثر من فرع الأمر الذي يتطلب وضعها في باب معين وتكون لها علاقة بموضوع آخر، ومثال ذلك ما يتعلق بمصارف الأحباس ومدى إمكانية نقلها من حبس إلى آخر، وهي من المسائل الشائكة في الفقه وفيها آراء واجتهادات متباينة[17] فقام المؤلف بوضع بعضها في نوازل الجمعة (526 ـ 529 جزء) لوجود أسئلة لها علاقة بها وبمصارف الأحباس، فلا يخطر ببال الباحث المتتبع وجودها في نوازل الصلاة، وتحديداً في نوازل صلاة الجمعة، بل سيبحث عنها في نوازل الأحباس، ففي هذه الحالة تكون الفهارس خير دليل على العثور عليها بسهولة، لذلك يتطلب الأمر إعداد فهارس تفصيلية لمسائل ونوازل المعيار الجديد خدمة لأهل العلم.

رابعاً ـ الفوائد العلمية لكتاب المعيار الجديد:

لا يخفى على كثير من الباحثين الفوائد العلمية والعملية لفقه النوازل،

---

(17) مسألة صرف ريع الأحباس أو غلتها من الحبس الخاص بها إلى حبس آخر، وقع فيها الخلاف بين الفقهاء، وفيها ثلاثة آراء، الأول: جواز صرف الفائض من أموال الوقف إذا اتحدت الجهة الموقوف عليها والواقف، وفي غير ذلك لا يجوز الإنفاق، الثاني: عدم جواز إنفاق الفائض من أموال الوقف على وقف آخر مطلقاً، وأن يستغل الفائض في عمارة الوقف أو التوسعة فيه، الثالث: جواز صرف الفائض في المساجد التي تزيد عن حاجتها لصالح مساجد أخرى أو المسجد الجامع لاتحاد الجهة الموقوف عليها ووحدة غرضها رغم تعدد الواقفين بالنظر إلى أن المساجد كلها في حكم ملك الله تعالى، انظر كتابنا الطبعة القانونية لشخصية الوقف المعنوية دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، ص43، الكتاب تحت الطبع.

وخاصة رجال القانون والفقه الإسلامي من قضاة وفقهاء ومحامين وغيرهم، فأغلب المسائل التي يقع التنازع حولها إنما تتعلق بمسائل الأحوال الشخصية والمعاملات كما يقع السؤال في مسائل العبادات، وهذه جميعاً مرتبطة بحياة الإنسان منذ ولادته إلى وفاته، ومهما كانت معلومات الفقيه المسؤول عن النازلة فإنه بحاجة إلى مراجعة طويلة للمسائل المشابهة وآراء الفقهاء السابقين فيها، وبالتالي فوجود هذا الكم الهائل من الآراء والاجتهادات الفقهية تعين المفتي على بيان الحكم الشرعي والرأي المعتمد الواجب الاتباع.

أما القضاة فحاجتهم إلى هذه النوازل ليست أقل من حاجة المفتين، وخاصة في مسائل الأحوال الشخصية التي جعلها المشرع في بلدان الغرب الإسلامي خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية، وأغلب نصوص قوانين الأحوال الشخصية الصادرة في هذه البلدان قاصرة عن تغطية الوقائع التي تحدث في الحياة المعاصرة وتعرض في ساحات القضاء، لذلك يتعين الرجوع إلى النوازل الفقهية التي تمثل الرصيد الكبير لاجتهادات الفقهاء السابقين، وبالتالي يتمكن القاضي المختص من الإلمام بأقوال العلماء والفقهاء وأحكام القضاة، فهذه الموسوعة العلمية بمثابة السوابق القضائية في النظام القانوني الحديث، وذلك ما يساعده على تكوين الرأي الشرعي الذي يجب الحكم به على القضية المعروضة عليه.

وليس ذلك فحسب، بل إن المهتمين بالدراسات الفقهية والقانونية، وكذلك الباحثين في الدراسات الإسلامية، وعلى الأخص منهم من يقوم بتحقيق التراث الفقهي، والمؤلفين في مجال الفقه والقانون. بحاجة ماسة إلى فقه تطبيقي عملي يكشف لهم عن الأحكام الشرعية ومدى ارتباطها بالوقائع الفعلية، وكيفية إنزال الأحكام عليها، ومدى معالجة الأحكام للظواهر الاجتماعية من خلال النوازل التي عرضت على أهل الاختصاص، ومما يزيد في أهمية كتاب المعيار الجديد أن نوازله تتعلق بوقائع قريبة العهد منا على عكس مسائل ابن رشد ونوازل معيار الونشريسي، فهي خاصة بوقائع قديمة العهد، قد تقع حوادث تشبهها وقد لا تقع، لاختلاف الزمان والمكان، وإن كان من الممكن القياس

عليها، غير أن ذلك الاختلاف يؤثر في الأحكام بالنظر إلى دور العرف في بعض الأحيان في كثير من النوازل، وكذلك ما جرى به العمل في مختلف الأقطار.

يضاف إلى ذلك ما يضيفه كتاب المعيار الجديد من مصادر تاريخية للدراسات الاجتماعية لسكان الغرب الإسلامي، ، فمن خلال نوازله نجد أن الفقهاء كانوا يتتبعون الحوادث ويلاحقون المستجدات والقضايا التي تطرأ على المجتمع المسلم وتحل في بيئته، فيقومون ببحثها وإيجاد الحلول الملائمة لها من خلال بحثهم في النصوص، ودراستها وفق أصول الفقه المعتمدة، لاستنباط الأحكام الشرعية التي تطبق على تلك الحوادث[18] ومن هنا يمكن للباحثين في العلوم الاجتماعية معرفة الأسس التاريخية للكثير من الظواهر الاجتماعية في المناطق التي صدرت عنها الفتوى، وأغلب تلك الظواهر تتعلق بالأحوال الشخصية وتطور الأسرة والنشاط السكاني والنهضة العمرانية المتعلقة بإنشاء المؤسسات الدينية والخيرية والعلمية، والحركة التجارية... الخ...

ولعل من مميزات كتاب المعيار الجديد ـ إضافة إلى ما ذكر ـ هي شمولية مسائل المعيار الجديد وتنوع مصادره ومدارسه، فالمؤلف رحمه الله لم يقتصر على اجتهادات فقهاء المغرب الأقصى، أو فاس وما حولها، كما جاء في الاسم الأول للكتاب، بل كان جمعه شاملاً لفتاوى العلماء والفقهاء من مختلف أقطار الغرب الإسلامي، وبذلك يختلف عن كتاب المعيار للونشريسي الذي أراد أن يكون كتابه جامعاً لفتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، ولكنه، لا يتضمن اجتهادات فقهاء المنطقة الشرقية من الغرب الإسلامي (برقة وطرابلس الغرب) إلا من كان منهم مقيماً في حواضر تونس أو الجزائر[19] أما مؤلف المعيار

---

(18) من كلمة الأستاذ الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية في تقديم كتاب النوازل الصغرى للوزاني، الجزء الأول ص5.

(19) على سبيل المثال لا الحصر: عبد الحميد بن أبي الدنيا الصدفي الطرابلسي، ولد بطرابلس سنة 606، ورحل إلى تونس، وتوفي بها سنة 684هـ، دليل المؤلفين العرب الليبيين ص138، وأحمد بن نصر الداودي الأسدي الطرابلسي، عاش في طرابلس الغرب وله عدة مؤلفات، ثم رحل إلى تلمسان وفيها توفي سنة 402هـ، دليل المؤلفين، المصدر السابق ص79، وغير هؤلاء عدد كبير ذكروا في كتب التراجم التونسية والجزائرية.

الجديد، فلم يهمل هذا الجانب حيث ذكر العديد من الفتاوى عن علماء وفقهاء من ليبيا، ونقل كثيراً من فتاوى الشيخ محمد كامل بن مصطفى مؤلف كتاب «الفتاوى الكاملية في الحوادث الطرابلسية[20] وشرح منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لأبي الحسن علي بن عبد الصادق الصيادي الطرابلسي (ت1138هـ)[21] وكتاب فتح العليم للشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري (ت 1139هـ) وهو نفسه مؤلف تذييل المعيار[22]، ويبدو أن الوزاني لم يقف عليه، ومختصر نوازل البرزلي للشيخ أحمد بن عبد الرحمن الزليطني القروي المعروف بحلولو، نسبته إلى طرابلس الغرب وتولى القضاء بها، ثم رحل إلى تونس وفيها توفي سنة 898هـ[23] فهذا يدل على شمولية هذه

---

(20) يعتبر الشيخ محمد كامل بن مصطفى من أكبر علماء ليبيا في عصره، ولد في مدينة الزاوية سنة 1244هـ وأخذ تعليمه الأولي في طرابلس ثم رحل لمصر، له مؤلفات في البلاغة والتفسير والفقه والفتاوى، توفي سنة 1315هـ، له ترجمة في الأعلام ص234/ 7، وأعلام ليبيا ص325 ـ 326، دليل المؤلفين العرب الليبيين ص410.

(21) ولد في ساحل طرابلس الشرقي، وكان فقيهاً صالحاً ديّناً ترك مؤلفات كثيرة في مجال التوحيد والفقه والتصوف، منها شرح على نظم ابن عاشر، بعنوان إرشادالمريدين لفهم معاني المرشد المعين، ما زال مخطوطاً، توجد منه نسخة في مكتبة الأوقاف بطرابلس تحت رقم 1435، كما توجد منه نسختان في الخزانة الصبيحية بمدينة سلا، تحت رقمي 351، 24. توفي في ساحل الأحامد سنة 1138هـ، له ترجمة في الأعلام ص113/ 5، وهدية العارفين ص765 ـ 766 المجلد الأول، وأعلام ليبيا ص209، ودليل المؤلفين العرب الليبيين ص267.

(22) ولد بتاجوراء شرقي طرابلس وأخذ العلم عن شيوخها ولم تكن له رحلة، اجتمع مع عالم المغرب المشهور أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي أثناء زيارته إلى طرابلس في رحلة الحج عام 1151هـ، وأجازه مع علماء آخرين، له مؤلفات في الفقه والتصوف والتراجم، منها تذييل المعيار، وفتح العليم في مناقب الشيخ عبد السلام بن سليم، له ترجمة في أعلام ليبيا ص174، وكتاب التذكار فيمن ملك طرابلس ومن كان بها من الأخيار ص237، والمنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، ص290، ودليل المؤلفين العرب الليبيين ص210، وتعرضت لحكاية لقائه مع الفقيه اليوسي في كتابي تراجم ليبية ص82 ـ 94.

(23) انظر ترجمته في الضوء اللامع للسخاوي ص260/ 2، توشيح الديباج للقرافي ص52 نيل الابتهاج لأحمد بابا ص127، المنهل العذب لأحمد النائب الأنصاري ص175، شجرة النور الزكية ص259/ 1، معجم المؤلفين لرضا كحالة ص279/ 2، تكميل الصلحاء والأعيان للكتاني ص13، تراجم المؤلفين التونسيين لمحمد محفوظ ص165، أعلام ليبيا للشيخ الطاهر الزاوي ص54، دليل المؤلفين العرب الليبيين ص50، أعلام المغرب العربي للأستاذ عبد الوهاب بن=

الموسوعة لاحتوائها على اجتهادات علماء وفقهاء الغرب الإسلامي، وذلك ما يجعل من كتاب المعيار الجديد جامعاً معرباً عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى جسَّده المؤلف واقعاً ملموساً، وحقيقة ناصعة في كتابه.

ختاماً لهذه النظرة غير المتعمقة، المستوحاة من تصفح كتاب المعيار الجديد لمؤلفه العلامة سيدي المهدي الوزاني، رحمه الله، والذي قامت بطبعه مؤخراً وزارة الأوقاف المغربية، يمكن القول إن هذه الموسوعة العلمية الكبيرة في فقه النوازل تبين بجلاء مدى مواكبة الفقه الإسلامي للتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في منطقة الغرب الإسلامي[24] وقدرة علماء الإسلام على معالجة القضايا التي تحدث في المجتمعات الإسلامية، والمستجدات التي تنشأ في ربوعها، بما ينفي مظنة التحجر والتقوقع عنهم، أو الانغلاق في النصوص الجامدة وقفل باب الاجتهاد، فشريعة الإسلام صالحة لكل عصر ومصر، ولن تعدم الأمة الإسلامية وجود العلماء القادرين على معالجة القضايا في كل وقت وحين، وفق منظور إسلامي، بما يتلاءم مع الواقع المعاش، ولا يصادم الأحكام العامة والقواعد الأصولية في الشريعة الغراء، وسوف يشكل هذا الكتاب مع غيره من كتب النوازل الأخرى مادة علمية خصبة، وذخيرة فقهية جيدة تساهم في

= منصور ص68/5، وضعت عنه بحثاً شاركت به في ندوة التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي، تنقلات العلماء والكتب، التي عقدت في طرابلس الغرب من 20 ـ 23/12/1995، ص495 ـ 509.

(24) لو قمنا بدراسة دقيقة لنوازل الجهاد من كتاب المعيار الجديد (ص3 ـ 134 الجزء الثالث) لوجدنا عدة مسائل فقهية تتعلق بأمور سياسية واقتصادية، منها مثلاً الإقامة في غير بلاد المسلمين أو الدخول إليها، والتعامل معهم في التجارة أو العمل فيها، واللجوء إلى محاكم غير إسلامية، وفداء أسرى المسلمين وأحكام أهل الذمة داخل أرض الإسلام، وماذا يجب على المسلمين عند دخول الأعداء إلى بلادهم، وكيفية التعامل معهم، وفيها مجموعة من الفتاوى صدرت بعد دخول فرنسا إلى الجزائر، وحكم المسلمين الذين انضموا إليهم أو خضعوا لسلطانهم، وحكم من رضى بالحماية الأجنبية، وهل تجب الهجرة عند دخول الاستعمار؟ إلى غير ذلك من المسائل والنوازل التي يمكن تصنيفها الآن في علم القانون ضمن إطار القانون الدولي العام والعلاقات الدولية، والقانون الدولي الخاص.

العديد من الدراسات القانونية والفقهية والاجتماعية.

ويجب علينا أن نقدم الشكر والتقدير إلى وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب، التي قامت بطباعة الكتاب، فما زالت بعض كتب التراث مخطوطة تستعصي في أغلب الأحيان على طلابها من علماء وفقهاء وباحثين، ونرجو الله سبحانه وتعالى أن يوفق القائمين على ذلك، ويمدهم بعونه ورعايته لإنجاز مثل هذه الأعمال الجليلة، التي تعود بالنفع على الإسلام والمسلمين.

ونقدم الشكر والتقدير أيضاً إلى مصحح كتاب المعيار الجديد، السيد الفاضل والعالم الجليل، الأستاذ عمر بن عباد، الذي قام بجهد مثالي في إخراج هذا السفر الضخم، وأضفى عليه من علمه وسعة اطلاعه وقدرته اللغوية الشيء الكثير، وتمثل شروحه لبعض المسائل وتعليقاته عليها، وتخريجه لبعض ما ورد فيه من أقوال، وإضافاته الكثيرة والمتنوعة في هوامش الكتاب، وتوضيحه لها في الكلمات وضبطها، وتعليقاته اللغوية، جوانب علمية هامة جعلت من كتاب المعيار الجديد، يخرج في ثوب جديد، فهي ـ أي جهوده المبذولة في التصحيح ـ تعين الباحث المدقق، كما تفيد القارئ العادي، فجاء عمله في التصحيح بما يشكل منهجاً فريداً يمكن اتباعه في تصحيح الكتب القديمة التي لا يتم تحقيقها بما هو متعارف عليه في قواعد التحقيق، فالعمل الذي قام به المصحح يعتبر ـ من وجهة نظر خاصة ـ عملاً وسطاً بين تخريج المادة العلمية من كتاب قديم وبين تحقيقها، وإن كان عمله ـ كما سلف ـ أقرب إلى التحقيق منه إلى التصحيح، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عمله هذا في ميزان حسناته، وأن يثيبه عليه أحسن الجزاء، وأن يوفقه في إنجاز ملحق خاص بالفهارس المطلوبة لهذا السفر القيم، والله المستعان.



المنهج الجدلي في الفكر الكلامي



دكتور المهدي الصابري
جامعة الفاتح - كلية الآداب

مقدمة البحث:

أصيبت العقيدة الإسلامية بهزة عنيفة، ومرت بأزمة حادة، مما أدى إلى ضعف الوازع العقيدي لدى الكثير من المسلمين، حيث أصبحت العقيدة جملة من الآراء والأفكار لا تمثل المعتقد الإيماني الحق، ولم يكن لها أثر في توجيه السلوك.

هذا، وقد ترتب على هذه الأزمة فساد العقيدة، وانحلال الأخلاق، وظهور حركات الغلو والتطرف، وضعف الوعي الثقافي والفكري والاجتماعي في المجتمع الإسلامي.

وقد كان لكل عصر أساليبه المنطقية، وطرائقه الفكرية وقضاياه

ومشكلاته، ولذلك وجب أن تعرض العقيدة القرآنية مع ثباتها من حيث المضمون وفقاً لأساليب عصرنا في التفكير، وأن تعرض من خلال قضاياه ومشكلاته، وإذا علمنا أن المعرفة الإنسانية موضوع ومنهج، وذلك لأن أجهزة الإدارك البشرية عندما تبحث وتدرس وتستنبط فإنها تكون بإزاء أمرين وليس أمراً واحداً.

الأول: هو الموضوع وهو مادة البحث ومصدر المعرفة.

الثاني: هو المنهج ونعني به السبيل الفكري، والخطوات الذهنية التي يتبعها فكر الباحث أو العارف في مساره بقصد تحصيل المعرفة.

وبناء على ذلك، فإن علة اختلاف الفرق والمدراس ـ ما دام الاتفاق قائماً بينهم حول الموضوع والمصدر ـ تكمن في المنهج الذي تتبعه وتستخدمه كل مدرسة أو كل فرقة من الفرق الإسلامية المخلصة أي أن اختلاف الوسائل والمناهج التي بدأ بها مفكرو الفرق بحثهم في القرآن والسنة أدى بهم في النهاية إلى التباعد والتقابل والتناقض في نتائج أبحاثهم، مما جعلهم فرقاً وشيعاً وأحزاباً، أو على الأقل تقول: إن اختلاف المناهج هو من أهم العوامل التي أدت إلى ظهور الفرق.

وإزاء إجماع المدارس الفكرية، وأئمة الفرق في الإسلام على المصدر، وإزاء حقيقية الحفظ الإلٰهي للقرآن الكريم من التبديل والتحريف، وللسنة من الضياع والتحريف، فإننا لا نملك إلا أن نتساءل عن سبب هذه الأزمة؟ وعن سبب هذا الضعف؟ هل هو سبب موقف الفكر الحديث من مبدأ السببية والقانون العلمي، الموقف الذي عبر عنه أوجست كونت في تعارض الفكر العلمي والفكر الديني، أو هل هو سبب الزعم الماركسي من أن المادة هي أصل الوجود، وكل ما سواها انعكاس لها. هل هو خضوع الإنسان المسلم لسيطرة المحسوسات دون الروحانيات والعقليات؟ أو خضوع الإنسان المعاصر للمظنونات دون اليقينيات؟ أو هو عدم وجود منهج محدد وواضح يسير عليه الإنسان لفهم العقيدة الإسلامية فهما صحيحاً؟

في الحقيقة أن كل هذه الأسباب مجتمعة هي السبب وراء هذه الأزمة، وإن كانت تختلف من حيث أهميتها وتأثيرها، فهناك الأسباب المباشرة وغير المباشرة، ومن الأسباب غير المباشرة عدم وجود منهج محدد وواضح يسير عليه الإنسان في فهمه للعقيدة الإسلامية.

إذن فالقضية قضية منهج مناسب لفهم العقيدة وتوضيحها لمعتنقيها والفرق الإسلامية والمذاهب الفكرية يختلفون بالرغم من استناد الجميع إلى القرآن الكريم، وهذا يعني أن البعض منهم لم يصب الحقيقة القرآنية في الموضوع قيد البحث، وسبب مجانبته للحقيقة القرآنية هو المنهج الذي بحثت به العقيدة الإسلامية حيث تضمن عيوباً ونقائض وسلبيات من شأنها أن تبعد بالباحث في القرآن عن الحقيقة القرآنية.

ولكي نصل إلى ما نبغي، ينبغي علينا أن نستعرض المعالم الرئيسية للمناهج التي اتبعها مفكرو الإسلام في فهم حقائق القرآن حتى نتجنبها، ولا نقع في مثل ما وقعوا فيه من أخطاء.

والسؤال الآن... ما المنهج المناسب لفهم العقيدة الإسلامية وشرحها وتوضيحها لمعتنقيها وغير معتنقيها إذا كانت القضية قضية منهج؟.

هل هو المنهج المقارن..؟ أو المنهج التحليلي...؟ أو المنهج البرهاني؟ أو المنهج الخطابي.؟ أو المنهج التاريخي الوصفي؟ أو المنهج التأملي العقلي..؟ أو المنهج الوجداني الصوفي..؟ أو المنهج الجدلي؟ أو غير ذلك من المناهج...؟

للإجابة نجد أن كل هذه المناهج تصلح لفهم العقيدة، ولكن كل منهج يصلح لها من جانب معين، وفي موضوع معين، وفي قضايا محددة.. فعلى سبيل المثال: المنهج المقارن قد يصلح للمقارنة بين العقيدة الإسلامية وغيرها من العقائد، والمنهج التحليلي قد يصلح لتحليل بعض القضايا الغامضة، وتفسير ما هو غامض، والمنهج البرهاني قد يصلح مع الفلاسفة دون غيرهم في بيان العقيدة.

أما المنهج الجدلي فهو المنهج المناسب لعلاج قضايا التطرف والغلو التي طرأت على العقيدة في عصرنا الحاضر، وتغييب هذا المنهج القائم على الحوار كان هو السبب في هذه الأزمة.. لأن المغالي والمتطرف لا بد من وجود من يحاوره ويناقشه كي يرده عن غلوه وتطرفه.. ولا بد من وجود من يحاوره ويناقشه ومن لديه قدرة على التفاهم والإقناع عن علم حتى يظهر العقيدة في ثوبها الحقيقي، ويرد على المغالطين بالحجة والبرهان وليس بالفلسفة والمراوغة.

ولهذا، فالمتكلم يرجع في عمله الاستدلالي إلى القرآن فيستمد من نصه أصولاً عامة يعتمد على منهجيتها، ويستخرج من آياته قضايا أمهات ينهج على حكمها على أسس منطقية وموضوعية محكمة.

ومن هنا، وفي هذا الخضم من المسائل الخلافية، ظهر فن الجدل الذي يستمد حجيته من القرآن والحديث وأقوال الأئمة أصحاب المدارس الكلامية، ثم إن العلماء المصلحين في عصرنا الحديث لا يترددون في الرجوع إلى منهاجه حتى يدركوا المأتي والمنتهى لكل حل من الحلول التي تمس العقيدة أو الشريعة.

بعد هذه المقدمة سنحاول موجزين أن نتتبع تطور الجدل التاريخي في ميدان العقيدة، وأن نبرز دوره وأهميته في فهم العقيدة الإسلامية، والرد على المغالطين والمتطرفين، وقد دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع أسباب عدة أوجزها فيما يلي:

1 ـ أن القرآن دعانا لاستخدام هذا المنهج، في المحاورة والمناقشة قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾[2].

---

(1) سورة النحل، الآية: 125.

(2) سورة العنكبوت، الآية: 46.

2 _ أن المنهج الجدلي يعد أصلح المناهج لبيان خطأ الخصم، وحسم الصراع الفكري والعقدي بشرط أن تكون المجادلة بفهم وعن علم، وقد ذم سبحانه من يجادل بغير علم قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ * ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾[3].

3 _ أن الجدل لدى المتكلمين من أوضح المناهج وأشملها، وهو من أهم ما يميزهم عن الفلاسفة أصحاب البرهان ـ إذ أن بحوثهم أساليب جدلية بمعنى أن كل فرقة حين كانت ترد على الفرقة المخالفة لها تتبع أسلوباً جدلياً[4].

التطور التاريخي

ورد أصل كلمة ج.د.ل في القرآن الكريم 29 مرة، بصيغها المختلفة: أي مرتين بصيغة المصدر من المجرد، والبقية بصيغة المزيد بحرف «جادل» بأزمانها الثلاثة، وبأخذ مصدريها «جدال»، وقد حث الله المسلمين في تلك الآيات المتعددة إخباراً وأمراً على مجادلة أهل الكتاب والكفار على حد سواء، وذلك رجاء إرجاعهم إلى الطريق السوي والصراط المستقيم.

أما في الحديث فقد وردت 19 مرة على الأقل، وذلك حسب ما استفدناه من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لفنسنك، إلا أنها جاءت بمعاني تفيد الإنكار والمنع، حتى إنها لتقرن أحياناً بالبدعة، وأخرى بالضلال بعد الهدى ومرة بالرفث ومرة بالكفر.

وقد استفادت المناظرات الفقهية من المناظرات الكلامية وذلك على الأقل في مستوى صياغة العرض، وإحكام البيان، وإقامة الاحتجاج، وكذلك في تبني مواد المنطق اليوناني لهذا الغرض.

---

(3) سورة الحج، الآيتان: 8 و9.

(4) انظر د. عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية، دار الرشاد، 1998 ص351.

هذا وإن الجدل قد خدم الكلام وأصول الفقه على حد سواء، وهنا يجب بنا أن نذكّر برأي المستشرق الفرنسي ر. برنشفيك نبّه فيه على التقدم المحسوس الذي سجله الجدل بفضل تأثير منطق أرسطو المعلم الأول حسب اصطلاح فلاسفة المسلمين.

أما عن مفهوم الجدل لغة فيقال جادلت الرجل فجدلته جدلاً، إذا كان أقوى في الخصام، وجادله أي خاصمه، وقد جادله مجادلة وجدالاً والاسم الجدل وهو شدة الخصومة[5]. ولهذا فالجدل هو اللدد في الخصومة، والقدرة عليها. وأصل الاشتقاق من الجدل شدة الفتل. قال ابن سيدة: جدل الشيء يجدله جدلاً: أحكم فتله، والجدل معناه الصراع على الجدالة، وهي الأرض سميت بذلك لشدتها[6].

وعن رسول الله ﷺ أنه قال: «أنا خاتم النبيين في أم الكتاب وإن أدم لمنجدل في طينته»[7] أي ملقى على الجدالة وهي الأرض.

من هنا يتضح أن المفهوم اللغوي للجدل هو: العناد في الخصومة والقدرة عليها، مراجعة الكلام، وفي هذا المفهوم ما يقربنا للمعنى الاصطلاحي.

مفهوم الجدال اصطلاحاً:

أخذ الجدل عدة مفاهيم تختلف من عصر لعصر، ومن مذهب إلى مذهب، فهو عند اليونان يختلف بعض الشيء عن مفهومه عند المسلمين وعند المسلمين يختلف عما هو عند المحدثين، ولكنه على الرغم من هذا الاختلاف إلا أن هناك إجماعاً على أنه: المفاوضة أو المنازعة والمغالبة لإلزام الخصم، ولهذا قال ابن سينا: «أما المجادلة فهي مخالفة تبغي إلزام الخصم بطريق مقبول

(5) لسان العرب، لابن منظور، طبعة بولاق، القاهرة، جـ11 ص105.

(6) انظر لسان العرب لابن منظور، جـ11 ص103، وأساس البلاغة للزمخشري دار الشعب بالقاهرة، 1960، ص111.

(7) أحمد بن حنبل في مسنده، طبعة المكتب الإسلامي ـ بيروت جـ4 ص127.

محمود بين الجمهور. . .[8] والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو عاجز عن إدراك مقدمات البرهان وتقريرها[9].

ويدل على ذلك ما قاله ابن رشد: «ولما كان اسم الجدل عند الجمهور إنما يدل على مخاطبة بين اثنين، يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل وهو: «عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة وهو لا يكون إلا بمنازعة غيره»[10]. وهذا ما اتفق عليه الجميع.

الجدل عند فلاسفة اليونان:

عرف الجدل عند بعض فلاسفة اليونان بأنه: «فن الحوار بمرحلتيه التهكم والتوليد»[11] كما هو الحال عند سقراط، أما تليمذه أفلاطون فقد عرفه بأنه: «فن توجيه النقاش وهو بذلك فن تنمية المعرفة العلمية بوسيلة السؤال والجواب»[12].

وهو أيضاً فن الإحاطة عن طريق المفاهيم بما هو موجود، وهكذا يصبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية في العلم، ووسيلة لمعرفة الحقيقة.

أما أرسطو فالجدل عنده من الأعمال المنطقية، وهو عبارة عن استدلال تستخدم فيه مقدمات محتملة تستمد من آراء الجمهور أو العلماء، ومن الملاحظ أن الاستدلال الجدلي لا تتصف مقدماته ونتائجه باليقين المطلق، بل ينظر إليها على أنها ظنية احتمالية تخضع للمراجعة[13].

---

(8) ابن سينا، الشفاء، كتاب الجدل، المطابع الأميرية، القاهرة 1385هـ جـ1 ص23.

(9) الجرجاني، التعريفات، مطبعة الحلبي، القاهرية، ص66.

(10) ابن رشد، تلخيص الجدل لأرسطو، الهيئة العامة للكتاب، 1980 تحقيق محمد سليم سالم، ص5.

(11) المعجم الفلسفي، مراد وهبة وآخرون، دار الثقافة الجديدة، 1971، ص68.

(12) الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت 1990 ص222، الجمهورية لأفلاطون، الكتاب السابع.

(13) ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987، ص150.

وهذا ما يختلف فيه مع علماء الكلام، فهذا الإمام الجويني يرى أن الجدل: ما هو إلا نظر، والنظر يرادف الجدل والمناظرة، إذن فالجدل أسلوب من أساليب النظر الموصل إلى الحقيقة بأسلوب التدافع الذي يزيد الوصول إلى الحقيقة قوة ووضوحاً، «لأنه احتكاك بين اثنين يبغي كل منهما الحقيقة لوجه الله».

الجدل عند المتكلمين:

أخذ الجدل عند المتكلمين عدة مفاهيم، منها ما ورد عن الجرجاني في كتابه التعريفات من أنه: القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان[14].

وعرفه ابن حزم الأندلسي (456هـ) بأنه: «إخبار كل واحد من المختلفين بحجته، أو بما يقدر أنه حجته، وقد يكون كلاهما مبطلاً، وقد يكون أحدهما محقاً، والآخر مبطلاً. إما في لفظه، وإما في مراده، أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معاً محقين في ألفاظهما ومعانيهما»[15].

كما يعرفه الإمام الجويني (ت478هـ) بأنه: «إظهار المتنازعين مقتضى نظريهما على التدافع والتفاني بالعبارة، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة»[16].

ونلاحظ أن الغزالي (ت 505هـ) في تعريفه للجدل كان قريباً من تعريف الجويني كما جاء في قوله عنه بأنه: «تفاوض يجري بين متنازعين لتحقيق حق أو إبطال باطل أو لتغليب ظن»[17].

لكنه اختلف معه في أن الجدل عند المتكلمين تكون نتائجه متناقضة،

---

(14) الجرجاني، التعريفات ص66.

(15) الأحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1413هـ ـ ص45.

(16) الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق د. فوزية حسين، ص21.

(17) فخرج الدين الرازي، كتاب الجدل، مخطوط ورقة 1أ.

ويرجع ذلك إلى أن جدل المتكلمين حسب رأي الغزالي مؤلف من مقدمات مشهورة، فيما بينهم، سلموا بها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها[18].

كما اعتبره فخر الدين الرازي نوعاً من القياس بدليل قوله: «القياس إن كان مؤلفاً من المشهورات والمسلمات كان جدلياً، وإن كان من المظنونات والمقبولات كان خطابياً»[19].

أما آداب البحث فابن خلدون (808هـ/ 1406م) هو أبلغ من عرّف بها في المقدمة.

هذا وإن كان المؤرخ المغربي قد عنون فصله بـ«الجدل» فهو يقول: «فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً، يقف المناظرون عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً، وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال، ولذلك قيل فيه «إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه كان ذلك الرأي في الفقه أو غيره»[20].

وابن حزم الظاهري (456 ـ 1064م) أجاد في هذا المضمار إذ عقد في التقريب فصلاً عنوانه «باب الكلام» في رتبة الجدال وكيفية المناظرة الموجبين إلى معرفة الحقائق «أتى فيه بعدد وافر من آداب البحث التي بفضلها تصبح المناظرة» فاضلة حميدة العاقبة يوشك أن تنحل عن خير مضمور أو آخر موقور،

(18) الغزالي معيار العلم، القاهرة، 1341هـ ص160، تحقيق أحمد السقا ـ الكليات الأزهرية، ط1، 1968 ص80.

(19) الرازي: لباب الإشارات.

(20) ابن خلدون، المقدمة ص821.

وهي التي أمر الله بها إذ يقول: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ وإذ يقول تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[21].

أما عن مفهوم الجدل عند الفلاسفة المحدثين فكانط يرى أن الجدل يطلق على جميع الأقيسة الوهمية، ولهذا يعرفه بأنه منطق الوهم[22].

أما هيجل فيرى أن الجدل بصفة عامة: «هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في العالم، إنه أيضاً روح كل معرفة عملية حقة»[23].

وعلاقة الجدل بالمحاورة والمناظرة والمناقشة والمباحثة تتحدد في علاقتين: علاق تباين واختلاف، وعلاقة ترادف وائتلاف، وقد أطلق القرآن الجدل وأراد به المحاورة كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾[24].

أنواع الجدل:

وإذا ما وصلنا إلى أنواع الجدل، أمكننا أن نقول إن طبيعة الجدل تمس الأصول، حيث المجادل يأتي على مسائل الخلاف مسألة مسألة في العقيدة أو الشريعة، ويسوق كل الآراء التي صدرت حول كل واحدة منها، وذلك حرصاً منه على نقض الآراء المخالفة لمذهبه أو حتى التي تخالف رأيه الخاص إن كان يعد من المجتهدين.

والسؤال الذي يمكن أن يثار: هل الجدل نوع أو شكل واحد؟ أم هو أنواع وأنماط؟ وإذا كان للجدل نمط واحد فلم الاختلاف حول المفهوم؟ «إشكالية المفهوم» وإذا ما ثبت الاختلاف حول المفهوم إذن فلا بد أن يكون الجدل أنواعاً وأشكالاً، فهناك من يرى أن الجدل مجرد سفسطة ومجادلة سواء بالباطل أم

(21) التقريب ص186، والآية 16 من سورة النحل.

(22) المعجم الفلسفي، مراد وهبة وآخرون ص69.

(23) د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل ص132.

(24) سورة المجادلة، الآية: 1.

بالحق. . وهناك من يراه فن الحوار والنقاش بهدف الوصول إلى الحقيقة.

وعليه فالجدل ينقسم إلى أنواع حسب المفهوم: هناك من فهم الجدل بصورته وشكله المحمود، وهناك من فهمه بشكله المذموم، وهناك من فهمه على أنه جدل النفس مع ذاتها، وهناك من فهمه على أنه جدل الأنا مع الآخر.

ونعرض لأهم أنواعه فنقول:

1 ـ النوع الأول: جدل النفس مع ذاتها:

قيل: أن الفلسفة حوار والحوار جدل، إذن الفلسفة جدل، وإذا لم تكن الفلسفة جدلاً وحواراً لما كانت فلسفة، وهي أيضاً تفكير، ولكن ما هو التفكير. .؟ التفكير ما هو إلا حوار صامت للنفس مع ذاتها، ويؤكد هذا تيتاتوس بسؤاله لسقراط ما هذا الذي يسمى التفكير. . .؟ فيجيبه سقراط: إني أطلق هذا الاسم على حديث النفس مع ذاتها حول التي تبحثها فهكذا أتصور النفس في فعل التفكير. إنه بالنسبة إليها ليس شيئاً آخر غير الحوار وتوجيهها لذاتها بالأسئلة والأجوبة، أي التنقل بين الإثبات والنفي.

وبيّن بعض السيكولوجيين أن التأمل الباطني يشكل سلوكاً مجتمعياً مستبطناً إنه حوار مع الذات تلجأ فيه لإقناع الأنا بنفس المهارات التي يمكن أن تستعملها لإقناع الغير إلا أننا في النقاش مع الغير نكون واعين جداً لطرائقنا. بينما نحن عندما نسعى لإقناع أنفسنا خلال التأمل، نتعرض بدون انقطاع لأن نكون ضحية رغبات اللاشعورية.

وهذا الذي يحدث بين الأنا ونفسها هو نفسه حالة التفلسف، لأن من مفاهيم الفلسفة التأمل وهو جدل النفس مع ذاتها، إذن الفلسفة والجدل متقاربان في المعنى والهدف.

وقد كان الجدل عند أفلاطون ليس مناقشة لفظية فحسب، بل هو حياة النفس وخط سيرها في صعودها إلى المطلق أي إلى قمة العالم المعقول، ونلمس ذلك في محاوراته التي تصور لنا رؤياه في طريقة الحوار والتفلسف

وذبذبات سير الجدل التي تترجم لنا حركة صعود النفس إلى عالم المعقول وعودتها مرة ثانية من قمة المثل إلى كثرة عالم المحسوس[25].

ويتضمن الجدل الأفلاطوني البحث في الماهيات الثابتة، ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصة. ومن الممكن أن نقرب بين مفهوم الجدل عند أفلاطون وبين أي نوع من أنواع الاستدلالِ المجرد الذي لا يختص بعلم بعينه، ومع ذلك فقد كان الجدل عنده أحياناً طريقة لتنفيذ الفروض، ومنهجاً للقسمة (قسمة الجنس إلى أنواعه ثم قسمة الأنواع وهكذا).

ويتمثل هذا النوع من الجدل في القرآن الكريم في جدل سيدنا إبراهيم عليه السلام مع نفسه كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾[26]. ومما يدل على هذا النوع من الجدل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾[27].

وإذا كان أرسطو يعتبر المنطق الصوري نظرية في البرهان، فقد كان الجدل عنده على النقيض يقتصر على الاستدلال المستمد من الآراء الظنية، أما المناطقة الرواقيون فقد سموا المنطق الصوري فيما بعد جدلاً.

وإذا كان الجدل القديم يستبعد أي صورة من صور التناقض فإن الجدل الذي افتتحه «هيجل» كان من نوع يختلف تماماً، فالتناقض فيه هو شرط وجود الأشياء والأفكار، هو حوار العقل مع نفسه، هو مناقشة الروح.

والجدل الهيجلي لم يعد مجرد عملية استدلال أو منهج للتدليل العقلي، بل هو الطريق الذي يسير فيه التاريخ والكون بأسره ويتألف من حركة ضرورية

---

(25) د. محمد أبو ريان، مذكرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة بالاسكندرية، 1969 ص122 ـ 125.

(26) سورة الأنعام، الآيات: 76 ـ 78.

(27) سورة النحل، الآية: 111.

تنتقل من الدعوى إلى نقيضها ثم إلى «التأليف» بين الطرفين. ولهذا ربط هيجل بين المنهج الجدلي وبين فكرة العقل والروح.

بهذا اتضح لنا كيف كان جدل النفس مع ذاتها نوعاً من أنواعه، ونود الإشارة هنا إلى أن هذا النوع من الجدل فضلاً عن كونه نوعاً أو شكلاً من أشكال الجدل إلا أنه يعد مرحلة من مراحل الجدل، تستعد به النفس لخوض معركة جدلية أخرى مع الآخر، وهذا هو الشكل الثاني من أشكاله إلى كونه حالة النفس لكشف الحقائق[28].

2 ـ النوع الثاني: جدل الأنا مع الآخر:

ويتمثل هذا النوع من الجدل في الحوار بين شخصين أو أكثر «الأنا والآخر» حول أي من القضايا، وكل واحد منهما لديه من الحجج والبراهين والأدلة ما يدعم به موقفه كي يتفوق على الآخر، وهذا النوع لاحق على النوع الأول، حيث يعد النوع الأول مرحلة أولى سابقة على الحوار مع الآخر كي تستعد الأنا للحوار والجدل مع الآخر.

وقد بدأ هذا النوع من الجدل مع سقراط في حواره مع تلاميذه ومحاوريه لتوليد الأفكار متخذاً في ذلك منهجه المشهور التهكم والتوليد، إذ كان سقراط يفند رأي الخصم، وذلك بتوجيه العديد من الأسئلة إليه ثم يستدرجه إلى أن يسلم بعبارة تتناقض مع رأيه وتترتب عليه في نفس الوقت، واستخدمه أفلاطون، ويتمثل هذا في المحاورات بهدف إيجاد فلسفة حوارية.

وفي الفكر الإسلامي بدأ منذ وفاة الرسول ﷺ في الخلاف الذي يدور بين المسلمين حول قضايا الخلافة، ومرتكب الكبيرة، وحرية الإرادة، وخلق القرآن، وقدم العالم.

كما نجد هذا بوضوح في جدل الفرق الإسلامية، كجدل الشيعة مع علي وأنصار معاوية، وجدل المعتزلة والمجوس، واليهود والنصارى، وفي جدل

---

(28) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل ص37.

الأشاعرة والمعتزلة، وأهل السنة، وبين الفلاسفة والمتكلمين.

وهذا النوع من الجدل ينقسم بدوره إلى قسمين أو شكلين: جدل محمود، ويمثله ما كان عليه أصحاب الحق من الفلاسفة والمتكلمين، وجدل مذموم، ويمثله ما كان عليه أصحاب الباطل، من شيعة وخوارج، ويهود ونصارى.

3 ــ النوع الثالث: الجدل المحمود «المنتج»:

وهو كل جدل كانت بنيته من مقدمات وحجج وبراهين سليمة من حيث الشكل والمضمون، وأيضاً من حيث الهدف أو الغرض، كأن يكون هدف المتجادلين إظهار الحق ونبذ الباطل، وقد حثنا الله سبحانه وتعالى على هذا النوع من الجدل في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[29] وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ﴾[30] وهو عند كل من الإمام الجويني وابن حزم الأندلسي: الذي يحق الحق ويكشف الباطل ويهدف إلى الرشد مع من يرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق.

ولهذا فقد دعانا الله ورسوله ﷺ إلى الالتزام به كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[31]، وما روي عن رسول الله في قوله: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[32].

وهذا النوع من الجدل له أهميته وفوائده، إذ لا يستغني عنه ناظر، ولا يتمشى من دونه كلام مناظر، لأن به يتبين صحة الدليل من فساده تحريراً

---

(29) سورة النحل، الآية: 125.

(30) سورة العنكبوت، الآية: 46.

(31) سورة البقرة، الآية: 111.

(32) الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق د. فوزية حسين، ص22 ـ 23.

وتقريراً، وتصح الأسئلة الواردة من المردودة إجمالاً وتفصيلاً، ولولاه لاشتبه التحقيق في المناظرة بالمكابرة ولو خلى كل مدع يدعي ما يرومه على الوجه الذي يختار، ولو أمكن كل نوع من ممانعة ما يسميه متى شاء لأدى إلى الخلط وعدم الضبط، وإنما المراسم الجدلية تفصل بين الحق والباطل، وتبين المستقيم من السقيم، فمن لم يحط بها علماً كان في مناظرته كحاطب ليل...»[33].

4 ـ النوع الرابع: الجدل المذموم:

وهو الجدل من غير علم، ولا حجة ولا دليل، ولا هدف له إلا إحقاق الباطل، وإبطال الحق، ويقسمه ابن حزم إلى قسمين هما[34]:

أ ـ جدل بغير علم وهو ما ينطبق على ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[35].

ب ـ جدل الهدف منه مناصرة الباطل بشغب وغوية على الرغم من ظهور الحق، ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿وَيُجَـٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَـٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾[36] وقد نهانا الحديث عن هذا النوع من الجدل كما جاء في قوله ﷺ: «**ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل**»[37].

ويعرفه الإمام الجويني في كتابه «الكافية في الجدل» بعد أن قسم الجدل إلى محمود ومذموم فقال: «فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليلبس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب منه تعرف، ولا تعرف للممارة وطلب الجاه والتقدم، إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها، وهي التي نص الله

---

(33) د. زاهر الألمعي، منهاج الجدل في القرآن، ص52.

(34) د. صلاح رسلان، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، ص142.

(35) سورة الحج، الآية: 3.

(36) سورة الكهف، الآية: 56.

(37) مسند الإمام أحمد، جـ5، ص252 رواه الترمذي وابن ماجه في سننه في الباب السابع من المقدمة.

سبحانه وتعالى على تحريمها ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[38].

ويؤكد لنا ابن حزم على عدم منفعة هذا النوع من الجدل، ويبين لنا مضاره الكثيرة في قوله: «وأما ما إذا كان المتناظران معاً غالطين، أو مغالطين، أو كان أحدهما جاهلاً طالباً، والثاني غالطاً أو مغالطاً، فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب ويعظم النصب، ويكثر الصخب، ويشتد الغضب، ويوشك أن تشتد خصومتها، وأما المنفعة فلا منفعة، وربما كان الجاهل فيها مسارعاً إلى قبول ما قرع سمعه دون برهان صحيح، فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله»[39].

ونستطيع القول بأن هذا النوع من الجدل شبيه بجدل السوفسطائيين اليونانية، وقد ساد هذا النوع من السفسطة الجدلية ولا بد من التخلص من هذا الجدل، واتباع الجدل المحمود لأن اتباع هذا الجدل المذموم يعد سفسطة، وهناك فرق بين الجدل والسفسطة، كما سنوضحه.

الفرق بين الجدل والسفسطة:

لقد لاقى الجدل هجوماً عنيفاً من جانب الكثير وأطلق هذا الهجوم على من يجادل سواء بعلم أو بغير علم وسمي، سوفسطائياً، وهذا يعد تشويشاً على المنتج الجدلي المحمود أو منتج مقابل الجدل المذموم لذلك كان لا بد من أن نوضح الفرق بين الجدل والسفسطة فالجدل هو المركب من مقدمات مشهورة ومسلمة عند كل الناس أو عند الخصم وقد تكون تلك المقدمات صادقة أو كاذبة، لذا فالجدل أعم من البرهان لعدم اختصاصه باليقينيات هذا من جهة المادة، أما من جهة الصورة فالجدل أهم من البرهان لأن المعتبر فيه الإنتاج بحسب التسليم، سواء أكان قياساً أم استقراء أم تمثيلاً.

أما البرهان فلا يكون إلا قياساً، والجدل يلتقي مع الخطابة لأن المقدمات المقبولة قد تكون مشهورة فيسمى قياسها جدلاً وخطابة، والمنظومة كذلك قد تكون مسلمة عند الخصم فيسمى قياسها جدلاً وخطابة.

---

(38) الجويني الكالمية، ص22، الآية 58 من سورة الزخرف.

(39) ابن حزم التقريب، تحقيق د. إحسان عباس، مكتبة الحياة، 1959، ص185.

أما السفسطة فهي: ما ركبت من مقدمات وهمية أو شبيهة بالحق أو شبيهة بالمشهورة.

وتسمى السفسطة بالمغالطة، وهي قياس فاسد صورة ومادة، وهي أيضاً لا تفيد يقيناً ولا ظناً، إنما تفيد مجرد الحيرة والشك والشبهة الكاذبة[40].

ويرى ابن حزم أن كل ما أخذ من مقدمات فاسدة يعتبر سفسطة كما ذكر طرقاً لأهل السفسطة المتلاعبين بالألفاظ المزيفين للحقائق.

ومن هذه الطرق:

1 ـ إيجاب ما لا يجب من القول.

2 ـ إسقاط قسم من أقسام الكلام أو تعمد زيادته.

3 ـ التعليق بلفظ واحد يعطي أكثر من معنى.

4 ـ تصحيح وإبطال شيء بتصحيح وإبطال شيء آخر بلا برهان أو دليل على ذلك.

وفي هذا يقول ابن حزم: اعلم أن الشغب الناصر للباطل أعظم سلاحه التلبيس، وذلك يكون إما بإيجاب ما لا يجب، وإما بإسقاط قسم من الأقسام أو أكثر من قسم، وإما زيادة قسم فاسد أو بأن يأتي بأقسام كلها فاسدة، وإما أن يتعلق بلفظ مشترك متفق على صحته يعطي أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات، ومتفقة أيضاً في أشياء، يريد أن يخص ما اتفقت فيه بعض ما يعطي الاسم دون جميعها، ويريد أن يعم جميع ما يقع عليه ذلك الاسم مما يخص بعض ما يقع عليه ذلك الاسم ـ أو يأتي به وهو ابتدأ». .[41].

وبهذه الطرق أو الوسائل تحول الجدل عند السوفسطايئين إلى جدال يعارضون النظريات بعضها ببعض بدون حرص على الوصول إلى الحقيقة، ويسعون إلى إفحام الخصم بإظهار تناقضاته[42].

---

(40) د. السيد أحمد عبد القادر، مدخل إلى علم المنطق ص144 ـ 146.

(41) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص173 وما بعدها.

(42) الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي، ص121.

والسفسطة تميل إلى الانطلاق من الغرور الخالص «إلى أن تهدم ما هو صواب وقائم على أسس راسخة، ولا تفضي إلى أية نتيجة ما عدا بطلان الموضوع الذي يخضع للمناقشة الجدلية. والسفسطة تقبل مسلمات لا تنهض إلى أساس وتتأرجح بين الوجود والعدم وبين الصواب والخطأ، حينما يؤخذ كل طرف بمعزل عن الآخر.

أما الجدل فهو يطلق على تلك الحركة العليا للعقل، التي فيها تتحول كل المظاهر مطلقة الانفصال إلى بعضها والتي فيها يتم تجاوز المسلمات... وبمجرد أن يعاود الجدل الارتباط، على أساس من وعي محدد بحركة الفكر فإنه يكتسب معنى جديداً على أعلى مستوى، إنه يصبح تكتيكاً وفناً وعلماً، فهو تكتيك للمناقشة، منضبط وموجه من داخله تجاه اتساق عقلي، وفن لتحليل الجوانب والعلاقات المتعددة للكلمات والأشياء دون أن يفقد ماهيتها، وعلم يطلق سراح كل ما هو صواب في كل الأفكار المتناقضة التي يتأرجح الفهم المشترك بينها[43].

أما عن أغراض وأهداف كل من الجدل والسفسطة، فالهدف أو الغرض من الجدل: هو إلزام الخصم، إقناع من يقصر عن إدراك المقدمات البرهانية، وإظهار الحقيقة.

أما الهدف أو الغرض من السفسطة فهو إسكات الخصم وتغليطه، وأقوى منافعها الاحتراز عنها، كما قال الشاعر:

عرفت الشر لا للشر ولكن لتوقيه ومن لا يعرف الخير من الشر يقع فيه

وجملة القول أن السفسطة هي الحكمة المموهة، والعلم المزخرف لأن معنى كلمة «سفط» تعني العلم المزخرف والجدل غير ذلك.

هذا عن الجدل، مفهومه وأنواعه، ونتنقل إلى شروط وقواعد الجدل المنتج أو الجدل المحمود.

---

(43) هنري لوفيفر «المنطق الجدلي» دار الفكر العربي، ترجمة إبراهيم فتحي. ط1978، ص12.

قواعد وشروط المنهج الجدلي:

لكي يكون هناك منهج جدلي سليم ومنتج لا بد من أن يقوم على أسس وقواعد وشروط، ومن هذه الشروط:

1 ـ أن يكون البناء الهيكلي للمنهج الجدلي قائماً على مقدمات وحجج وبراهين صحيحة من حيث الشكل والمضمون، وقد أكد على هذا الشرط «ابن رشد» في بيانه أهمية معرفة الأشياء والقوانين التي بها يلتئم الجدل، وهذه الأشياء والقوانين تشمل مادة وصورة الجدل، ثم بعد معرفة هذه الأشياء والقوانين يجب تطبيقها واستعمالها بعد المران عليها، حتى يصبح استعمالها ملكة وعادة، ويتمثل هذا في قول ابن رشد في بيان غرض كتاب «تلخيص الجدل» لأرسطو إن «غرض هذا الكتاب هو تعريف القوانين والأشياء الكلية التي منها تلتئم صناعة الجدل وبها تكون أكمل وأفضل...»(44).

2 ـ طلب الحق وكشف الباطل: من أهم شروط وقواعد المنهج الجدلي الناجح أن يكون الحوار والجدل منطلقاً من منطلق البحث عن الحقيقة لا لمجرد جمع الأدلة بل لإدانة الخصم فقط.

ويتمثل هذا في أن يكون المتناظران طالبي حقيقة، ومريدي بيان، لا مجرد متصارعين، فإذا اتفق أن يكون المتناظران هكذا فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة، أما إذا كان المتجادلان أو المتناظران يسودهم المغالطة والجهل فستكون النتيجة باطلا(45).

ولهذا وجب على المجادل الراغب في إظهار الحق، أن يترك أو يتخلى عن الخطأ في حالة اكتشافه له، وظهور صواب حجة مخالفه، ويقرر ابن حزم هذا في قوله: «فنقول مجدين مقررين، إن وجدنا أهدى منه اتبعناه، وتركنا ما كنا عليه»(46).

---

(44) ابن رشد، تليخص كتاب الجدل لأرسطو ص3.

(45) ابن حزم، التقريب، ص168.

(46) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جـ1، ص20.

ومن وسائل طلب الحقيقة الاعتماد على العقل الواثق بنفسه، ولهذا يرى «هنري لوفيفر: أنه لا يكون الجدل والمناقشة قاطعة اليقين إلا إذا وجهها عقل واثق بنفسه كل الوثوق»[47].

3 ـ التجرد عن الهوى لضمان سلامة الحكم، ومن أهم شروط الجدل أيضاً، البعد عن الذاتية، واتباع الموضوعية، ويؤكد ابن حزم هذا الشرط بقوله: «واعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها، ونظر في الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً، لا يميل إلى شيء منها، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً البتة[48].

4 ـ أن يكون الجدل عن علم لا عن جهل وعلى هذا فيلزم المتجادلان كثرة المطالعة والبحث والتحري في الموضوع الذي سيتجادلان حوله، ولن يصل المتجادلان إلى أي حقيقة إلا «بشدة البحث» وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال، والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج، والنظر فيها والتفتيش والإشراف على الديانات والنحل والمذاهب والاختيارات، واختلاف الناس وقراءة كتبهم إذن لا بد من أن يتحلى المتجادلان في أمور العقيدة بالعلم والمعرفة والثقافة المتنوعة في الملل والنحل، والفرق الكلامية والمذاهب المختلفة القديمة والحديثة وكذا الوقوف على اللغة من نحو وبلاغة وغيره كي يكون الجدل جدلاً منتجاً وسليماً[49].

5 ـ عدم مطالبة الخصم بما لا صورة له، حيث يمتنع على بعض المعاني قبول التجسيم أو التشكيل، ويضرب لنا ابن حزم مثلا على ذلك في أنه «إذا أثبت لخصمك أن الواحد الأول ليس بجوهر ولا عرض ولا حجم، كما

---

(47) هنري لوفيفر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي. دار الفكر العربي، ط1، 1978، ص11.

(48) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص181.

(49) ابن حزم، التقريب ص198.

أنه ليس في زمان ولا مكان، ففي هذه الحالة ليس من حق الأعمى أن يكلف البصير أن يصور له الألوان[50].

6 ـ عدم الأخذ بوثائق ومصادر غير موثوق فيها، أو غامضة، كأن يأتي أحد المتجادلين بوثائق أو مصادر كاذبة أو مموهة وغير موثقة ففي هذا تضليل للحقيقة، ولهذا وجب على كل من الطرفين تقديم كل الأدلة المرجحة والمثبتة لرأيه، وإثبات صحة النقل للأمور المنقولة والمروية، ولهذا ما يتفق مع القاعدة المعروفة التي تقول «إن كنت ناقلاً فالصحة أو مدعياً فالدليل»[51] ولهذا وجب الإثبات بالبرهان على حجة ما يأتي به المتجادلان، وقد حثنا الله تعالى على هذا كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[52] وقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾[53].

7 ـ من شروط الجدل أيضاً توافر الحرية أثناء الحوار والجدل، لأنه بدونها لا يكون الجدل منتجاً، لأنه لا يمكن للإنسان أن يجادل ويناقش وهو مقيد بأمور لا تمكنه من الإتيان بالأدلة التي بها يدفع عن نفسه الشبهة، فكل ما هو مسلوب الحرية لا يمكن الاعتماد عليه في حوار أو جدال منتج إطلاقاً، لأن حججه وبراهينه ستكون غير صادقة.

8 ـ الالتزام بأخلاق المجادلة والمحاورة، والتي يجب الالتزام بها من جانب المتحاورين، وقد لخصه الإمام الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين»[54] إذ يقول: ضرورة أن يكون المجادل مع خصمه في خلوته لا في حفل جامع، لأن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن، لكنني أرى أن هذا

---

(50) د. صلاح رسلان، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، ص144.

(51) د. زاهر الآلمعي، مناهج الجدل في القرآن، ص433.

(52) سورة النحل، الآية: 64.

(53) سورة الأنبياء، الآية: 24.

(54) الغزالي إحياء علوم الدين، جـ1، ص44.

لا ينطبق على كل أنواع الجدل والحوار، لأنه من فوائد الحوار والمناقشة أن يكون علنياً حتى يستفيد منه السامع من الحضور وأن يكون المجادل في طلب الحق كناشد الضالة، سواء تحقيق ما يريد على يديه أو على يد منافسه، ولنضرب مثلاً على ذلك بما حصل لسيدنا عمر رضي الله عنه، عندما ردته امرأة، ونبهته إلى الحق وهو في خطبته فقال عمر: «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

9 ـ ومن آداب الجدل أيضاً أن يكون الجدل مبنياً على الثقة والمجادلة بالتي هي أحسن تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾[55]، وألا يحتقر خصمه، ولا يتهاون به، وإن كان حقيراً، وأن يتحرز المتجادلان من إطالة الكلام ومن اختصاره وأن يتجنبا غرابة الألفاظ وإجمالها، وألا يعترض أحدهما كلام صاحبه قبل أن يفهم غرضه منه[56].

كما أضاف الإمام الجويني بعض الآداب منها عدم مؤاخذة المناظر بما لا يقصده مما يندرج تحت سبق اللسان[57].

عناصر الجدل:

لخص لنا ابن رشد عناصر أو ما يسميه بأجزاء الجدل في ثلاثة عناصر في كتابه «تلخيص الجدل لأرسطو طاليس» في قوله: أما أجزاء هذه الصناعة فثلاثة هي...[58].

العنصر الأول:

ويختص بمعرفة الأقاويل التي تلتئم منها المخاطبة الجدلية وأجزاؤها،

---

(55) سورة العنكبوت، الآية: 46.

(56) د. شوقي إبراهيم علي عبد الله، طبيعة الحوار في القرآن، ص8.

(57) الجويني، الكافية في الجدل، ص530 ـ 538.

(58) ابن رشد، تلخيص الجدل لأرسطو، ص6.

وأجزاء أجزائها إلى أبسط عناصرها، وهذه الأقاويل الجدلية تحدث عن المقدمات المشهورة، وبما أن هذه المقدمات ينقسم فيها المحمول إلى الحد، والجنس، والفصل، والعرض، وتسمى بالمطالب الجدلية.

فإذن لا بد لمستخدم هذا المنهج الجدلي من معرفة حقيقة هذه المطالب كل على حدة، وعلاقة كل مطلب بالآخر، فيبنى منهجه الجدلي على مقدمات سليمة من حيث الشكل والمضمون أيضاً.

العنصر الثاني:

وفي هذا الجزء تتم المواضع التي منها تستنبط المقاييس الجدلية في إثبات الشيء أو إبطاله في جميع أصناف المطالب، ومعنى الوضع هنا هو: حكم منفرد من شأنه أن تتشعب منه أحكام كثيرة تجعل كل واحدة منها جزء قياس»[59].

والموضع أصل تؤخذ منه المقدمات ويقول عنها الفارابي أيضاً، إنها المقدمة التي يستخلص منها القياس الجدلي.

العنصر الثالث:

وهو خاص بمعرفة طريق السؤال والإجابة، بمعنى تنظيم حركة الجدل عن طريق الحوار بالسؤال والجواب، ووضع أرسطو عدة واجبات على السائل الالتزام بها، منها:

أ ـ التماس الموضع الجدلي الذي منه يستنبط القياس.

ب ـ إعداد السؤال إعداداً حسناً.

ج ـ توجيه السؤال إلى الطرف الآخر.

هذه هي أهم عناصر أو أجزاء الجدل، والتي لخصها لنا ابن رشد في كتاب «تلخيص الجدل لأرسطوطاليس».

---

(59) ابن سينا، الجدل، ص310.

والآن، يمكننا أن نلخص السمات العامة للمنهج الجدلي الكلامي عند المسلمين، كما تبلورت في تلك المناظرات الكلامية فنقول:

إن هناك سمات مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها:

1 ـ اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية.

2 ـ اعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان.

3 ـ الاستخدام الواسع لطريقة الألزام وهي لون من الحجة الشخصية.

«إلزام الخصم بالاعتراف بما يكره» بأن تستخلص من أقواله وطروحاته نتائج يقبل بها هو نفسه، أو تشكل ضرباً من المحال.

4 ـ المناظرات مع أصحاب المذاهب الدينية والفلسفية الأخرى تشكل أحياناً ـ كما يذكر الخصوم، أسلوباً متستراً في انتقاء هذه أو تلك من العقائد الرائجة في أوساط المسلمين، فيذكر، ابن حجر العسقلاني (ت1449) أن الأشعري فخر الدين الرازي، يعاب بإيراد الشبه الجديدة، ويقصّر في حلّها حتى قال بعض المغاربة «يورد الشبه نقداً، ويحلّها نسيئة، أي مؤجلاً ويحكي ابن قتيبة شيئاً مماثلاً عن الجاحظ من المعتزلة» يعمل كتاباً، يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوّز في الحجة، كأنه إنما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين.

5 ـ إن المنحى الدفاعي في علم الكلام، كان موجهاً، وفي المقام الأول نحو الزود عن حرية النظر والاستدلال، نحو الانتصار للعقل، ودرء تهجمات الإيمانيين عليه.

وخلاصة القول إن مناهج الفكر عند المتكلمين يمكن أن تنحصر في:

1 ـ طريقة البرهان الكلامي:

فالمتكلم يسلم بمقدمات، ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة التمانع أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم.

والمتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقش هذه الأقوال فتبطلها، أي يحاول إبطال النتائج، فيكون هذا كافياً لإبطال المقدمات التي تقوم بها الخصوم، حيث يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية.

2 ـ طريقة التأويل:

ويلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق.

3 ـ طريقة التفويض:

وهي ترك الأمر لله، واعتبار أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق طور العقل، يقول ابن خلدون: ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، والحجة في التفويض أن أمور خاصة جاءت عن طريق الوحي وهي تتضمن بعض الأسرار الإلٰهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها، فلو كانت من قبيل ما يستطيق العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي، ولقد أتى الرسول ﷺ بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها ولكن الإيمان بها واجب، وهذا مضمون التفويض[60].

خاتمة ونتائج:

لكل بحث علمي نتائج يخرج بها الباحث حتى يؤتي البحث ثماره ونتائج هذا البحث هي:

(60) د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية 1974، ص134.

أولاً:

من أهم النتائج التي انتهى إليها البحث: أن المفهوم الذي شاع عن الجدل أنه ليس إلا مجرد مغالطة ومراوغة وسفسطة، هذا المفهوم خاطئ لأن مفهوم الجدل يتضمن أمرين أو حالين للجدل.

- حال يكون فيها الجدل كما زعم هؤلاء أي مجرد سفسطة ومراوغة ـ وهذا راجع لمستخدم الجدل لا للجدل نفسه، فالجدل برئ من كل مراوغة ومغالطة وسفسطة، وإنما الذي يراوغ ويغالط المجادل نفسه.
- الحال الثانية: يكون الجدل فيها منتجاً ومفيداً، ويعطي نتائج سليمة، كما أنه يزيد صاحبه فكراً وثقافة جديدة وهذا راجع إلى طريقة استخدام المنهج الجدلي الصحيح السليم من مقدمات وبراهين وأدلة صحيحة وصادقة وغير كاذبة ويكون المجادل واقعياً لا خيالياً.

ثانياً:

لكي يصل المتجادلان إلى هدفها النبيل: لا بد من أن يلتزما بقواعد الجدل والبحث، إضافة إلى ضرورة اتباع عناصر الجدل وطرقه المتعددة مثل: قياس الخلف، والسبر والتقسيم، والأقيسة الإضمارية، والتمثيل...... الخ.

فإذا التزم المتجادلان بهذه القواعد والشروط والتزام الطرق والعناصر، أصبح جدلها منهجاً للبحث عن الحقيقة، ويصبح المنهج عندهما منهجاً علمياً مثل باقي المناهج العلمية، وهذا ينقلنا إلى النتيجة الثالثة والتي تعد توصية في نفس الوقت.

ثالثاً:

إن المنهج الجدلي يعد من أفضل مناهج البحث في العقيدة الإسلامية فيما يخص جانب الدفاع عنها ضد الملحدين والمشركين والمغالين والمتطرفين إذ أفضل منهج لعودة هؤلاء إلى العقيدة الصحيحة هو فتح باب الحوار والنقاش والجدل مع هؤلاء بهدف إفهامهم العقيدة السليمة على أسس صحيحة.

مصادر البحث

1 ـ الغزالي، **المعارف العقلية**، تحقيق عبد الكريم العثمان، دمشق، 1973.

2 ـ د. حمدي زقزوق، **المنهج الفلسفي بين ديكارت والغزالي**، مكتبة الإنجلو المصرية، 1973.

3 ـ د. عاطف العراقي، **الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية**، دار الرشاد، 1998.

4 ـ د. عزت قرني، **الفلسفة اليونانية قبل أرسطو**، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس.

5 ـ أحمد بن حنبل، **مسنده**، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت.

6 ـ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، طبعة عيسى الحلمي.

7 ـ ابن سينا، **الشفاء، كتاب الجدل**، المطابع الأميرية، القاهرة، 1385.

8 ـ الجرجاني، **التعريفات**، مطبعة الحلبي، القاهرة.

9 ـ ابن رشد، **تلخيص الجدل لأرسطو**، الهيئة العامة للكتاب، 1980 تحقيق محمد سليم سالم.

10 ـ د. زاهر الألمعي، **مناهج الجدل في القرآن الكريم**، طبعة 1400هـ.

11 ـ **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة وآخرون، دار الثقافة الجديدة 1971.

12 ـ الطاهر وعزيز، **المناهج الفلسفية**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1990م.

13 ـ د. ماهر عبد القادر، **المنطق ومناهج البحث**، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية 1987.

14 ـ الجويني، **الكافية في الجدل**، تحقيق د. فوقية حسين محمود، طبعة عيسى الحلبي، القاهرة 1979.

15 ـ جمال فتحي نصار، **آداب الجدل والخلاف في الفكر الإسلامي**، رسالة ماجستير كلية دار العلوم 1996م.

16 ـ الغزالي، **معيار العلم**، القاهرة 1341هـ.

17 ـ الرازي، **لباب الإشارات والتنبيهات**، تحقيق أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة أولى، 1968م.

18 ـ د. إمام عبد الفتاح، **المنهج الجدلي عند هيجل**.

19 ـ د. محمد أبو ريان، **مذكرات في الفلسفة اليونانية**، دار المعرفة بالاسكندرية، 1979.

20 ـ ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق د. إحسان عباس، مكتبة الحياة، 1959.

21 ـ هنري لوفيفر، **المنطق الجدلي**، دار الفكر العربي، ترجمة إبراهيم فتحي ط1978م.

22 ـ د. شوقي إبراهيم على عبد الله، **طبيعة الحوار في القرآن**.

23 ـ **لسان العرب**، لابن منظور، طبعة بولاق القاهرة.

24 ـ **أساس البلاغة**، للزمخشري، دار الشعب بالقاهرة 1960.

25 ـ **القاموس المحيط**، الفيروزأبادي، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ط41، 1938.

26 ـ **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهاني، مطبعة الحلبي ـ القاهرة.



تقديـم :

ما كان لأحد من المسلمين أن يأبه لمادية الغرب أو يجرد قلمه ويخصص جزءاً من وقته لنقد هذا الفكر وكشف ملابساته وهو يعلم مدى تهافت هذا التيار المادي الملحد وتعارضه مع الفطرة السوية والمنهج القويم لو لم يجد هذا الفكر طريقه إلى عالمنا الإسلامي وتظهر آثاره الخفية والمعلنة في ساحاته وبين المتأثرين بثقافة الغرب ممن لم يتعمق الإسلام نفوسهم، ويملأ اليقين أرواحهم برؤيته الكونية التوحيدية ونظرته الميتافيزيقية وأن يتحول أمثال هؤلاء إلى دعاة يتزعمون هذا الاتجاه ويعملون على تسريب نظرياته وينادون بإقصاء الإسلام من ساحة الفكر والسياسة على ضوء ما حدث للمسيحية في أوروبا من إقصاء بعد ما

حققته النهضة العلمية من نجاح وانتصار على الكنيسة التي وقفت عقوداً من التاريخ في الصف المعادي للحركة العلمية. ولم يدرك هؤلاء أن ما حدث في أوروبا من صراع لم يكن في حقيقة الأمر بين الدين والعلم وإنما كان بين الكنيسة والعلم، وحتى إذا افترضنا أن المواجهة كانت مع الدين فالمسيحية كما نعلم لم تكن تحمل الحقيقة كاملة بسبب ما تعرضت له من وضع وتحريف. وضاعف من المأساة أن العلم نفسه لم يسلك منهج الاعتدال في رؤاه وأحكامه بسبب تطرف بعض الباحثين الذين استحوذت على عقولهم الحركة العلمية بعد نجاح التجربة فلجأوا إلى اعتماد الحس وتنكروا لكل شيء، بما في ذلك العقلُ نفسه الذي كان وراء هذه النهضة العلمية ذاتها، ثم ما لبثوا أن تنكروا لمتطلبات الفطرة السوية ورغبة الوجدان وأحلوا المادة كأساس للوجود واعتبروها هي منبع الإحساسات والتصورات، وجعلوا الإدراك نفسه في المرتبة الثانية، لأنه حسب وجهة نظرهم نتاج المادة بعد بلوغها أعلى درجات تطورها وأنكروا حقائق الوجود الكبرى التي لو كشف الله عن بعضها لصعق الإنسان لعجز طاقة حواسه عن استقبالها كما حدث لموسى عليه السلام في الموقف الذي كشفت عنه هذه الآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] وسوف تكشف هذه المحاولة المتواضعة عن زيف وبطلان آراء دعاة المذاهب المادية المعاصرة الذين آمنوا بالمادة وأقروا بوجودها، واعتبروها هي المنشئة لغيرها، وأن الوحدة الحقيقية التي تجمع الكون هي ماديته، وأن ما وراءها لا يزيد عن كونه من ابتداع الخيال دون أن يدرك هؤلاء أن المادة التي آمنوا بها هي مجرد طاقة شكلت وفق قوانين حكيمة تنطق بوجود الله ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[2]. وقد جاء تفجير الذرة محطماً لكل الفلسفات المادية

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 143.

(2) سورة طه، الآية: 50.

المعاصرة التي كانت تقف عند ظواهر الأشياء، وقد أثبت عالم الذرة أنشتاين بعد أن فرغ من تسجيل نظريته الفذة «أن العقل البشري حين يتأمل هذا الخفاء الكوني يدكر أن وراءه حكمة هي أحكم ما تكون الحكمة، وجمالاً هو أجمل ما يكون الجمال.. إنه الله». وفي هذا قال أيضاً كريسي موريسون رئيس أكاديمية العلوم بنيويورك «إن المعارف الجديدة التي كشف عنها العلم تجعلنا نعتقد بوجود مدبر جبار وراء الظواهر الطبيعية»، وبذلك يمكن القول بأن الإيمان بوجود عالم الغيب قد أصبح حقيقة ماثلة في الأذهان، يعترف بها الماديون أنفسهم بعد هذا التقدم المدهش، ولكن الخطوة لا زالت تكمن في إقصاء الدين وعدم الأخذ به في تنظيم الحياة الاجتماعية في شتى أبعادها، وأن أهون ما جاء في حقه من تسامح لم تجاوز حدود دائرة اعتقاد الإنسان نفسه، وهي دائرة محدودة الأثر، ويضاعف من محدوديتها ما تعانيه المسيحية نفسها من قصور وضعف في جميع الميادين بما في ذلك المجال الروحي الذي يتسامح فيه أمثال هؤلاء، وإن نظرة عابرة إلى ما كان يحدث في القرون الوسطى بل وفي كل القرون تكشف لنا بوضوح عن المآسي والدموع والمظالم التي تقلب في أجوائها الإنسان في أوروبا، ولولا ومضات من نور الإسلام شعت في أجوائها لاستمرت في مآسيها حتى اليوم، وإن لم تبتعد بعد اختيارها للمادية أخيراً عن العودة إلى الأجواء المظلمة.

وكنت قد عزمت في البداية أن أعرض الفكر الغربي كما هو غير أني عدلت عن هذه الفكرة بعد أن تبين لي أنه من الأجدى أن أعتمد الفكر الإسلامي في دحض شبهات الماديين كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

أولاً ــ المادة في ظل البحوث العلمية:

المادة: هي الأصل الذي يتكون منه الشيء، فمادة السرير مثلاً: هي الخشب، ومادة الثوب الصوف، ومادة الورق هي القطن، ومدة المدينة أو القرية الدور والعمارات، ومادة الدور والعمارات هي الخشب والآجر والحديد، إلى

أن نصل من خلال هذا التسلسل إلى المادة الأساسية التي لا يمكن أن يوضع لها مادة[3]. ونعني بها هنا: الجسم الطبيعي الذي يوجد على حالة أو يحول إلى شيء آخر لغاية ما. وفي الاصطلاح الأرسطي والمدرسي: المادة هي المعنى المقابل للصورة، ولها بهذا المعنى وجهان: أحدهما يدل على العناصر غير العينية التي يمكن أن تتحد ويتألف منها الشيء، ويسمى مادة أولى أو هيولى[4]، وهي إمكان محض قابل للصور مطلقاً من غير تخصيص والآخر لا يتحقق في الوجود بالفعل إلا بقيام الصورة[5]، ومن ثم فلا وجود لمادة في عالمنا بدون صورة أو لصورة بدون مادة.

ويقول (ذي رينون): المادة هي القوة والصورة هي الفعل، لكن لا شيء يوجد فعلاً، باستثناء ما يكون بالفعل، أي لا يمكن لمادة أن توجد ما لم يكن وجودها بالفعل عن طريق الصورة؛ لأنه لا شيء يوجد ما لم يكن وجوده محدداً تماماً. ولما كانت المادة قوة غير محددة بذاتها فلا يمكن لها أن توجد ما لم تقترن بصورة ما. وهذا ما ذهب إليه توماس الأكويني الذي كان يرى أن الصورة هي الوجود الفعلي، وأما القول بأن المادة توجد أولاً بدون صورة فهو لا يختلف عن قولنا: إن الوجود بالفعل ليس بالفعل، وهذا محال أي ليس للصورة الجوهرية وجود قائم بذاته ومستقل عما هي صورته، كما أنه ليس للشيء الذي هي صورته أعني المادة وجود مستقل عن الصورة، بل إن اقترانهما هو الذي ينتج هذا الوجود الذي يجعل الشيء قائماً بذاته ويخلق منهما وحدة جوهرية.

---

(3) لمزيد الاطلاع انظر فلسفتنا محمد باقر الصدر. ط13/ 1982 دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان ص297 ـ 298.

(4) الهيولى لفظ يوناني قديم معرب أطلق على الشيء الذي ليس له في ذاته صورة تخصه وهذا ما نعنيه هنا والنطفة بالنسبة للطفل تسمى هيولى ومن أراد الاطلاع فليرجع إلى المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا أو إلى غيره من المصنفات الفلسفية. أو إلى فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي للدكتور سامي نصر لطف ط1/ 1978 مكتبة الحرية الحديثة جامعة عين شمس القاهرة ص143 ـ 152.

(5) الصورة هي الهيئة الحاصلة للمادة ولا بد من وجوهما معاً.

ولا يخفى هنا أن الصورة الجوهرية تختلف عن الصورة العرضية[6] من كون أن هذه الأخيرة لا تمنح الوجود وإنما تمنح ضرباً من ضروبه المتمثلة في الكم والكيف والأنماط الأخرى، كاللون والرائحة واللين والصلابة والطعم والبرودة والحرارة والحركة والسكون، وموضوعها هذا الوجود بالفعل وأما الصورة الجوهرية فهي التي تمنح الوجود بالفعل.

وفي كل الأحوال فإن المادة واقع عيني ملموس ومشاهد، وحقيقة موضوعية متطورة ومتغيرة وذات آثار واضحة. وقد اتجهت الدراسة منذ القديم للبحث في موضوع المادة وظهرت نظريتان: النظرية الانفصالية للفيلسوف الإغريقي (ديمقريطس) الذي كان يرى أن الجسم مركب من أجزاء صغيرة يتخللها فراغ؛ وهو ما يعرف بالذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ. والنظرية الاتصالية وهي الأكثر شيوعاً، وقد أخذ بها أرسطو وتلاميذه فأثبتوا أن المادة شيء واحد متماسك يمكن تقسيمه إلى أجزاء منفصلة، وبعد النجاح الذي أحرزه التقدم العلمي في مجال الفيزياء. درست النظريتان وانتهى الحكم فيهما إلى الأخذ بالفكرتين معاً، وإذا كان هنالك تفاوت فهو يكمن في الوزن الذري لكل عنصر من تلك العناصر، كما اتضح أن الذرة تحتوي على نواة مركزية تدور حولها كهارب تسير بسرعة عالية، مكونة من شحنات متعادلة سالبة وموجبة، وهي التي تمثل الرقم المتصاعد في الوزن الذري، وعلى أساس من هذه الدراسة وُجد أن الهيدروجين يمثل أخف العناصر؛ لاحتوائه على شحنتين سالبة وموجبة، في حين وُجد أن اليورانيوم يمثل أثقل العناصر من حيث الوزن الذري لاحتواء نواته على 92 شحنة موجبة (بروتون)، ويحيط بها ما يماثلها من هذا العدد من

---

(6) تطلق كلمة عرض على كل موجود في موضوع أي عل كل صفة طارئة على الجوهر وغير مقومة له ويمكن التمييز بين أنواع من الأعراض. العرض اللازم وهو ما يمتنع انفصاله على الجوهر. والعرض المفارق وهو ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء. والعرض العام وهو المقول على أفراد كثيرين ويشترك في معناه أنواع كثيرون. وزيادة في التوضيح فإن توارد جملة من الأعراض على قطعة من الشمع كاللون والرائحة واللين والطعم والبرودة والحرارة فهي أعراض متغيرة أما جوهر الشمعة فدائم لا يتغير. انظر معجم المصطلحات الفلسفية. جلال الدين سعيد.

الالكترونات السالبة. وأما النيوترونات الكامنة في النواة فلا تأثير لها لخلوها من الشحنات، ولكنها مع ذلك تؤثر في الوزن لمعادلتها للبروتونات غالباً فعلى سبيل المثال: فإن الهليوم يعادل وزن أربع ذرات من الهيدروجين لاحتواء نواته على نيوترونين وبروتونين، في حين أن النواة الهيدروجينية تحتوي على بروتون واحد[7]. ولم يتوقف البحث العلمي عند حدود الاستكشاف، وإنما تمكن من التدخل في تبديل العناصر وتحويلها من عنصر إلى آخر، بل وإلى نقل بعض العناصر المكونة للذرة إلى جزء آخر، وإلى تغيير المادة إلى طاقة ونزع الصفة المادية للعناصر بصورة نهائية، ومن ثم فلم تعد الذرة تمثل الحد الأدنى الذي لا يقبل الانقسام أو الفناء أو الاحتفاظ بكتلتها وخصائصها كقوة طبيعية بعد التأكد من أن الذرة بما فيها من بروتونات والكترونات هي عبارة عن طاقة متكاثفة يمكن تحليلها وإرجاعها إلى حالتها الأولى، كما يمكن تحطيمها وفصل أجزائها، وأن القوة المتولدة من تحطيمها يمكن أن تسهم في إصلاح الكون وتعميره أو إفساده وتدميره[8]. كما اتضح أن خواص تلك المركبات والعناصر المكونة للمادة ليست ذاتية وإنما هي موجودة بمقادير متفاوتة وغير متحدة، كما هو الحال بالنسبة لعنصري الماء (يد$_2$أ) فإن إمكانية الجمع بينهما تماثل درجة الفصل بينهما وردهما إلى حالتهما الغازية. وهذا يسلمنا إلى هذه الحقيقة وهي أن الطاقة هي الأصل العلمي للكون في جميع مظاهره وكائناته وإن برزت في أشكال مختلفة وصور متباينة صوتية ومغناطيسية وكيمائية وميكانيكية أو اختلفت آثارها وتعددت أفعالها من ماء وخشب وتراب وحديد وأزوت ورصاص وراديوم.

إنها المادة، ينظر إليها المسلم وغير المسلم على حد سواء، ويسلم كل منهما بوجودها العيني المشاهد، غير أن ثمة فرقاً بين النظرتين، فالمسلم يرى في هذا التناسق بين المادة والنظام والارتباط المنسجم بينهما والتوازن الذي يحكم تلك العلاقة أعظم الشواهد على وجود الله سبحانه وأصدق البراهين على قدرته الباهرة في الخلق والإبداع وإخراج هذا الممكن من جوف العدم إلى

---

(7) فلسفتنا مصدر سابق 289.

(8) الدين د. محمد عبد الله دراز ط/1990 دار القلم للنشر والتوزيع الكويت ص89 ـ 90.

الوجود ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ * لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[9] وفي هذا ورد أيضاً على لسان موسى عليه السلام في رده على فرعون المادي الملحد ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[10]. وقد سبق أن أشرنا إلى أن المادة والصورة لا يمكن أن يوجد كل منهما منفصلاً عن الآخر ومستقلاً عنه، بل لا بد من فاعل مختار أسبق لعملية التركيب هذه، هو الذي حقق للوحدات المادية وجودها والتنسيق بينهما[11]. ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[12] وهي الحقيقة التي اتخذها القرآن الكريم سبيلاً إلى الاعتراف بوجود الله سبحانه، ومنها استمد الفلاسفة المسلمون أدلة الحدوث، وقد أشار ابن رشد إلى دليلي الاختراع والعناية، ونص على أنهما مركوزان في النفس لا يجحد بهما إلا معاند أو مكابر.

والآن: ماذا عن نظرة غير المسلمين من فلاسفة الإلحاد[13]؟ إنهم يعتقدون أن الأصل الذي يجمع الكون كله هي ماديته، فهي أزلية أبدية منشئة لغيرها، وهي الأساس الذي أنشأت الحياة والإنسان، وأنشأت كل ما يحتوي عليه عالم الإنسان من أفكار ومشاعر، وخارج الطبيعة والإنسان لا يوجد شيء. وفي هذا الاتجاه قال ماركس (ليس وعي البشر هو الذي يحدد كينونتهم، بل كينونتهم التاريخية وظروفهم المادية هي التي تحدد كينونتهم)[14] بل إن عقل الإنسان في منطق هذه الفلسفة بما فيه من معرفة وليد الطبيعة التي تتمثل في

---

(9) سورة الأنعام، الآيتان: 102 و103.

(10) سورة طه، الآية: 50.

(11) لمزيد الاطلاع انظر فلسفتنا مصدر سابق ص305.

(12) سورة الملك، الآية: 3.

(13) الإلحاد في اللغة هو الميل عن القصد والعدول عن الشيء، ويقال ألحد في الدين إذا حاد عنه وطعن فيه، والإلحاد مذهب من ينكر وجود الله، والملاحدة أو الدهرية فرقة من الكفار أسندوا الحوادث إلى الدهر، وقالوا ليس ثمة سوى أرحام تدفع وأرض تبلع انظر الكشاف للتهانوي.

(14) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. جلال الدين سعيد ط/ 1998 دار الجنوب للنشر تونس ص504.

الوراثة والبيئة والحياة الاقتصادية والاجتماعية، إنه مخلوق ولكن خالقه هو الوجود الحسي، إنه يفكر ولكن عن تفاعل مع الوجود المحيط به، إنه مقيد مجبر، وصانع القيد والجبر هو حياته المادية. ليس هناك عقل سابق على الوجود المادي، كما أنه ليست هناك معرفة سابقة للإنسان عن طريق الوحي. وإن ما يقال عن الكائنات العلوية فهي في نظرهم ليست سوى انعكاس خيالي لوجود الإنسان نفسه[15]. إنها خيبة أمل كبرى أن ينحرف التفكير بأمثال هؤلاء فيعتقدون أن تلك الذرات المكونة للمادة أوجدتْ نفسها بنفسها بعد أن كانت عدماً محضاً، ثم أصبحت منبعاً للوجود ثم أصدرت لنفسها وهي مادة صماء لا تعقل القوانين التي تحكمها كما هو الحال بالنسبة للمجموعة الشمسية التي تتحرك وفق نظام دقيق ومعقد للغاية يحفظها من الاصطدام والانحراف. وإذا كان الأمر كذلك كيف أصبحت عاجزة بعد اكتمالها عن الخروج عن تلك القوانين التي كانت هي السبب في إيجادها عندما كانت دنيئة؟ ثم لماذا لم تستمر في تطوير نفسها أو نشهد لها تحولات جديدة أو تعويض ما تفقده من مكوناتها؟ إن مزاعم هؤلاء تجعلنا نقرر ونحن مطمئنون بأنهم فقدوا رشدهم ولم يبق لهم ذرة عقل يمكن أن يفكروا بها بادعائهم أن مادة صماء كهذه تعاني من قصور ذاتي عاجزة عن تخطي القوانين التي تحكمها أن تصبح وهي العلة المنفعلة علة فاعلية ما لم تكن هناك قوة فاعلة مختارة أوجدتها ونسقت عملية التركيب بين مكوناتها وفطرت من تلك الذرة البسيطة هذا الخلق المتنوع الذي لا يعلم عن كنهه إلا الله.

إن المنطق السليم والبحث العلمي الجاد يرفضان وبكل قوة ما يدعيه الماديون سواء من يعتقد منهم في أزلية المادة أو يؤمن بفكرة التسلسل التي تفرض أن المخلوقات كلها متوالدة عن بعضها إلى ما لا نهاية بحيث يكون كل واحد منها معلولاً لما قبله وعلة لما بعده[16].

---

(15) انظر في هذا مذاهب فكرية معاصرة محمد قطب ط/ 1987 دار الشروق بيروت ص265.

(16) لمزيد الاطلاع راجع كبرى اليقينيات الكونية د. محمد سعيد رمضان البوطي ط/9/ 1411هـ موضوع بطلان التسلسل ص81 وما بعدها.

وبماذا سيكون رد القائلين بأزلية المادة بعد أن أثبت العلم أن المجموعة الشمسية لا تزال تسير نحو حالة تصل فيه جميع الأجسام إلى درجة حرارية متشابهة تنفد فيه حينئذ كل طاقة يمكن أن تصرف، وعندما تصل الأمور إلى تلك الحالة سوف تمتنع الحياة على هذه الكرة، ولو كانت أزلية كما يزعمون لما آل أمر المادة إلى فناء. وأما من يقولون بالتسلسل ويحيلون مسألة الخلق على ظلمات ماض لا بداية له، فلو صحت هذه المزاعم لما شاهدنا انقراض بعض العلل التي كانت سبباً لما بعدها، ولعل في هذا المثال ما يوضح هذه الصورة: فإن من يزرع بذرة سيشاهد تحولات تجتاز فيه البذرة مراحل معينة، ثم تنقرض وهي الأصل، وتنمو أخرى أو أخريات تحمل خصائص تلك البذرة ومواصفاتها، وأما البذرة الأصل فتموت ولن تعود إلى ممارسة نشاطها من جديد، ولاشك أن في هذه الأدلة وفي غيرها ما يدحض آراء الماديين ويقطع عليهم الطريق في تبنيهم لمثل هذه المزاعم الباطلة.

ولا شك أن هذا الفكر المادي الذي سجن المعرفة البشرية في حدود الحس القائم على البعد الواحد دون أن يعتد بالنبوات أو الوحي لم يكن وليد عصر معين أو بيئة محدودة، وإنما شهدت البشرية أمثلة له في كل العصور والبيئات على اختلاف صوره وتنوع اتجاهاته، فمنهم من ادعى الألوهية وأنكر وجود الخالق، ومنهم من أنكر اليوم الآخر ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾[17] كما وجدت له جذور في الفكر اليوناني وبخاصة على يد السوفسطائيين، وإن لم يصل إلى حد تكون مداري. أما كيف عاد مرة أخرى إلى أوروبا المسيحية وأصبحت له اتجاهات مذهبية ومدارس فكرية، فمن المؤكد أنه لم يقفز إلى الوجود دفعة واحدة من الروحانية الدينية إلى المادية اللادينية، ولا استقام نحو هدفه في طريق واحد خال من الذبذبات والمد والجزر، ولكنه كان في كل قفزة يتجه نحو المادية بصورة أكبر، إلى أن انتهى به المطاف إلى هذا الاتجاه الملحد الذي يقوم على اعتماد الحس المشاهد أساساً للمعرفة اليقينية، واعتبر ما

(17) سورة الجاثية، الآية: 24.

وراء الحس أمراً مستحيلاً. وقد ضاعف من هذه النزعة المادية اكتشاف قوانين الطبيعة، أي ما يسمى بقانون السببية الذي يفسر ظواهر الطبيعة بردها إلى أسبابها الظاهرة التي يجري الكون بمقتضاها، ويعني هذا أن الحوادث في الماضي من أمراض وغيرها كانت تعلل قبل اكتشاف المكروبات والظواهر الكونية الأخرى بالاستناد إلى الله، ثم بعد أن تطورت العلوم فصار كلما اكتشف العلم سبباً إلا وضاقت دائرة الإيمان بالله، إلى أن استكمل العلم نطاق المجهولات ومن ثم فلم تعد هناك حاجة إلى الإيمان بالله.

والذي يثير الاستغراب كيف يمكن أن يكون اكتشاف القوانين التي تحكم الطبيعة والأسباب والعلل التي يقوم عليها النظام الكوني سبيلاً إلى إنكار عالم الغيب في حين كان ينبغي أن يؤكد العلم بعد اكتشاف هذه الحقائق على وجود الله. أما أنهم لا يؤمنون بوجود شيء ما لم يحصوا بوجوده إحساساً مباشراً ويرفضون كل فكرة ما لم يدركوا واقعها الموضوعي بأحد حواسهم؛ فإنهم بذلك يكونون قد سجنوا أنفسهم في دائرة حواسهم، ونسفوا الكيان العلمي كله، وأبطلوا جميع الحقائق الكبرى المبرهن عليها بالتجربة التي يقدمونها؛ لأن إثبات حقيقة علمية بالتجربة ليس معناه الإحساس المباشر بتلك الحقيقة في الميدان التجريبي. ولا أدل على ذلك من أن نيوتن عندما وضع قانون الجاذبية العامة على ضوء التجربة لم يكن قد أحس بتلك القوة الجاذبة بشيء من حواسه الخمس، وإنما اكتشفها عن ظاهرة أخرى محسوسة لم يجد لها تفسيراً إلا بافتراض وجود القوة الجاذبة[18]. فضلاً عن أن معرفة الأسباب والعلل التي توحي بمبدأ التناسق وما تتصف به المادة من تنوع واختلاف وقصور ذاتي يكشف بوضوح عن سبب وراء المادة ولا يكمن في المادة ذاتها[19] وأخيراً لا أعتقد أن عاقلاً يمتلك فطرة سوية يمكنه أن يصدق أن مادة عمياء تنتج موجودات حية وتخلق كائنات شاعرة أو تهب العقل لموجودات وهي صماء فاقدة للعقل نفسه

---

(18) انظر فلسفتنا مصدر سابق 294.

(19) المصدر السابق 297.

وليس هناك من جواب شاف للرد على هؤلاء الماديين أصدق من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾[20].

ثانياً ـ العوامل المؤثرة في ظهور الفكر المادي:

لم تكن المادية من الأمور المستحدثة أو الغريبة عن تصورات الغرب، وإن لم تتبلور كما يرى البعض في مدارس فلسفية بالصورة التي برزت أخيراً كتابات الباحثين إبان القرن الثامن عشر الميلادي وما بعده، ومن يدري: فلعله كانت هنالك مدارس ونظريات في تلك الأحقاب الزمنية المتباعدة من التاريخ، وإن لم يصل إلينا من جهود تلك الأجيال شيء يستحق الذكر لندرة وسائل التدوين وعدم الاهتمام بحفظ الوثائق المرتبط أساساً بحضارة الشعوب وتقدمها. وإن كل الذي بين أيدينا ما ورد في كتابات فلاسفة اليونان، وهي كافية في الحكم على ظهور كتابات في مثل هذا الاتجاه منذ فترة مبكرة، وإن حال دون وصولها إلى ما ألمحنا إليه قبل قليل. فإذا أضفنا إلى ذلك أن تلك الشعوب كانت تحيا في ظل وثنيات متعددة من متراثية وغيرها: تعزز لدينا ظهور هذا الاتجاه بجميع صوره الكالحة، في تلك الأوساط التي لم تكن تؤمن بدين قويم نابع من الوحي، حتى يمكن لها أن تجد فيه إجابات عن تساؤلاتها، وتتخذ من منطلقاته الفكرية ومسلماته المنطقية ما ينقذها من مساوي ذلك الاتجاه، ويساعدها على معرفة أسرار الكون وحقائقه المذهلة، ويحررها من أسْرِ الطبيعة، ويكشف لها عن غموض الظواهر الكونية التي ظلت تحول دون الوصول إلى بواطن الأمور، ويسمو بالعقل عن تصديق الأوهام والأساطير، ويقيم حواراً مع مستجدات الحياة في ظل شريعة الله التي ارتضاها لعباده.

وكان يمكن للمسيحية ـ على الرغم من محدودية تشريعاتها زماناً ومكاناً وخصوصية توجهها ـ أن تنقذ تلك الشعوب من الضياع والحيرة فيما يتعلق بالعقيدة على الأقل، وتقودها ولو لبعض الوقت إلى تحقيق أهداف سامية،

(20) سورة الحج، الآية: 46.

وتنقلها إلى واقع جديد ينبذ الوثنية، ويحطم قيودها التي كبلتها قروناً من التاريخ، ولكن الذي حدث كان على العكس من ذلك كله. فالمسيحية قد انحرفت منذ البداية عن خط سيرها الصحيح، بسبب ما تعرضت له من تحريف على يد بولس، ثم على يد الكنيسة من بعده، أفقدها أصولها وحكمتها وصدق توجهها. ولم تعد تحتفظ بشيء يذكر من تعاليم المسيح. وحتى إذا وجد شيء من ذلك فلم يعد له تأثير في الفكر والحياة بعد امتزاجه بالفلسفة الإغريقية والوثنيات القديمة، واختلاطه بألوان من الأساطير والأوهام والخرافات أبدع الخيال في بسطها، وأصبح ذلك الركام كله يمثل أسراراً مقدسة وأموراً مسلمة في وجدان من آمنوا بالمسيحية لا يجوز نقده أو الخروج عنه.

ولم يتوقف التحريف عند حدود معينة، وإنما طال كلَّ شيء بما في ذلك العقيدة ذاتها، فتحول التوحيد إلى معادلة رياضية سمجة، يصعب فك رموزها، أو الخروج بتصور منطقي يجعل لكيفية الإيمان بالله حداً لا يتجاوزه، وقطعاً لأي رجعة أو إصلاح حاربت الكنيسة التوحيد، وقضت على أنصاره، وأحرقت مصادره، وقدمت صورة بديلة مركبة ادعت أنها فوق العقل، وسرٌّ من الأسرار المقدسة لترد بذلك على أي اعتراض قد يواجهها. ومع ذلك فقد كان عرضة للنقد من أتباع المسيحية وخارجها عبر تاريخها الطويل؛ إذ يصعب على من فيه بقية عقل أن يسلم بأن الواحد ثلاثة والثلاثة واحد أي أن (1 + 1 + 1 = 1) و(1= 3) و(3 - 2 = 3) إنهم ثلاثة كائنات أو أقانيم ليس فيهم أحد كان قبل واحد من صاحبيه أو بعده، وليس فيهم أحد أعظم من أحد صاحبيه أو أهون منه شأناً، بل هم جميعاً أزليون متساوون، إنهم ثلاثة كائنات، كل منهم مساو وحده للثلاثة معاً[21].

كما امتدت معاول الهدم إلى الشريعة حصن العقيدة المنيع، فأحدثت فيه شروخاً وثلماً، وأضفت على كثير من المسائل تناقضات صريحة بين التوراة والإنجيل، فأباحت أكل لحم الخنزير، ومنعت الذكاة الشرعية، والختان

---

(21) المسيح في مفهوم معاصر. عصام الدين حنفي ناصف ط1/ 1979 دار الطليعة بيروت هامش 11.

والطلاق، وأجازت التحلل من حرفية القانون، وأوجبت الرهبانية، وحرمت على الرهبان الزواج، وخلت من أية قوانين صارمة تحد من طغيان الإنسان وأنانيته وبغيه وتقويم ما انحرف من سلوكه.

ولم تدعُ إلى تطبيق موجبات الحدود والعقوبات الزجرية ضد مرتكبي المظالم، إلى جانب ما أضافته الكنيسة عبر تاريخها الطويل من طقوس وأسرار كبيرة متعددة الأصول، بعضها إغريقي، وبعضها بوذي، وبعضها منقول عن المثرائية، ديانة بولس الأولى. ومن هذه الأسرار ما يتعلق بأمور العقيدة، كسر الثالوث وهو أكبر أسرار المسيحية وأخطرها، ومنها ما يتعلق بشؤون العبادة والطقوس، كسر التعميد، وسر العشاء الرباني، وسر الاعتراف؛ وسر الزيت المقدس، وسر الصلاة الأخيرة للمحتضر وأمثالها[22]. كما أباحت عبادة التماثيل والصور وكل ما عليه مسحة الوثنية، على الرغم من أن شريعة التوراة تحرم التصوير ونحت التماثيل، وتعده من أعمال الوثنيين[23]. وسمحت لنفسها ببيع صكوك الغفران وادعت المعجزات وخوارق العادات، وفرضت ضريبة العشور، ولم تجعلها عملاً من أعمال البر والإحسان، بل اعتبرتها حقاً من حقوقها يجب على رعاياها أداؤه. وعلاوة على كل ذلك فقد كان للكنيسة سلسلةٌ من المبادئ العلمية حول العالم والإنسان، كان لها غالباً جذورٌ فلسفية يونانية، ثم تقبلها العلماء الكبار بالتدريج، وادخلوها في الدين المسيحي، فأصبحت بموجب ذلك أصولاً مسيحية إلى جانب أصول العقائد المذهبية، وصارت مخالفةُ تلك العلوم أمراً ممنوعاً بل إن الكنيسة قد حاربت كل مخالفة من هذا القبيل، وبذلك خلطت بين المعتقدات العلمية البشرية الموروثة عن الفلاسفة الأقدمين وعلماء الكلام المسيحيين إلى جانب المبادئ الدينية، وحكمت بأن كل مخالفة لها موجبة للارتداد عن الدين. ولم تكتف باستصدار فتاوي الارتداد، وإنما عمدت إلى إنشاء محاكم التفتيش تتعقب سلوك الناس، وكانت لها قوانين ولوائح خاصة

---

(22) العلمانية. سفر بن عبد الرحمن الحوالي ط/ 1408هـ 1987م الدار السلفية للنشر والتوزيع الكويت ص96.

(23) سفر تثنية الاشتراع.

بها، ويطلب من الناس أن يبلغوا أعضاء محكمة التفتيش أخبار كل ملحد ولا ديني ومبتدع، مع أن كل ما تتضمنه عقائدها لا يعدو أن يكون بدعاً مستحدثة استمدت أصولها من الوثنية، أو ستاراً يُخفي وراءه وثنية مقنعة عمدت الكنيسة إلى تبريره وستر نقائصه بكلمة سر.

وكان القساوسة يحرضون العامة على الوشاية بالآخرين، واتهام الجيران والأصدقاء والأقارب، ويضمنون للوشاة الإبقاء على ما يدلون به من شهادات في حق غيرهم تحت طي الكتمان، وكانت وسائل التعذيب تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ولكنها كانت قاسية، فتارة كانوا يشدون يدي المتهم إلى الخلف ثم يعلقونه بهما، وأحياناً يوثقونه وثاقاً محكماً لا يقدر معه على الحركة ثم يضخون الماء في بلعومه حتى يختنق، وأحياناً أخرى كانوا يشدون الحبال في يديه ورجليه بقوة هائلة بحيث تخترق الحبال اللحم فتصل إلى العظم، وأحياناً يلجأون إلى حرق الضحية.. وكان كبار رجال الكنيسة يقفون في الساحات والأسواق يرقبون أجسام أعدائهم وهم في غالبية الأمر قوم فقراء لا وزن لهم تحترق بالنار وتخمد أنفاسهم بحالة محزنة وتحترق وتخمد معهم في نفس الحين الرسالة العظمى لرجال الكنيسة إلى البشرية فتصبح رماداً تذروه الرياح[24].

وقد يتساءل المرء عن الأسباب التي دعت الكنيسة إلى إنشاء محاكم التفتيش مع مطلع القرن الثالث عشر، وإقحام نفسها فيما يتعارض مع روح التسامح التي دعت إليها المسيحية، ومخالفتها أيضاً لتعاليمها الداعية إلى الإصلاح والبر! إن الجواب على مثل هذا التساؤل يكمن في الهزال المتفشي في كيان الكنيسة، والقلق المستتر في أعماقها منذ بدء يقظة العقل بعد طول سبات، فلجأت إلى مثل هذه الشناعات لتدفع عن نفسها المصير الذي كان ينتظرها على بعد خطوات من الزمن غير البعيد.

وكان يمكن أن تحافظ الكنيسة على مكانتها كما كانت عليه قبل القرن الثالث عشر لو لم تقحم نفسها في متاهات محاكم التفتيش التي لم تكن معروفةً

---

(24) انظر في هذا قصة الحضارة.

قبل هذا القرن، وتتدخل في شؤون الناس بشكل سافر، وتأخذ بالظنة والوشاية، وتحجر على العقل التفكير والبحث في أمور الكون المادي بما تقتضيه الملاحظات والمشاهدات العلمية، وأن تُلزم الآخرين بالتفسيرات التي تقوم بمركزية الكون، وتحديد عمر الإنسان على الأرض، مع مخالفة هذه التفسيرات لحقائق العلم النظرية والعلمية[25]. فكانت هذه التفسيرات المجحفة في حق المعرفة إيذاناً بالثورة على الكنيسة مع بداية النهضة العلمية التي انطلقت في مطلع القرن السابع عشر تطالب بتقديس العقل واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي. ونظراً لسطوة الكنيسة في تلك المرحلة المبكرة فلم تصل إلى حد القطيعة مع الوحي بالكلية أو إنكاره، وإنما اكتفى علماء التجديد بأن يكون لكل واحد منهما دائرته الخاصة به، وكان من بين الفلاسفة الذين دعوا إلى تطبيق المنهج العقلي في الفكر والحياة بعيداً عن الدين ديكارت الذي كان يرى أن ميدان العلم والطبيعة، وموضوعه استغلال القوى الطبيعية، وأدواته الرياضية والتجربة، ويختص الدين بمصائر النفس في العالم الآخر، ويعتمد على الاعتقاد والتسليم، فلا مضايقة بين العلم والدين، ولا سلطان لأحدهما على الآخر[26]. وتبعه في هذا بيكون الذي قال عنه أندرسون (إن أعظم مآثر بيكون الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي)[27].

ولا يعني هذا أن جميع علماء هذا القرن قد هادنوا الكنيسة حفاظاً على أرواحهم من بطش الكنيسة، فقد وجد من بينهم من دفع به الحقد على الكنيسة وأغراه ضعف أدلتها إلى تحمل تبعات المجاهرة بآرائه، فضحى بكل شيء،

---

(25) انظر مذاهب فكرية معاصرة محمد قطب ط2/ 1987 دار الشروق بيروت ص47 ولمزيد التوضيح فإن الكنيسة كانت تقول إن الله خالق العالم ابتداء سنة 4004ق.م. وتوج ذلك بخلق الإنسان وإن الطوفان وقع بعد خلق آدم ب2262) سنة كما كانت تزعم بأن الأرض مركز الكون لأن ابن الله الأقنوم الثاني نزل عليها. . انظر العلمانية سفر بن عبد الرحمن الحوالي الطبعة السابقة ص150 ـ 151.

(26) انظر العلم والدين في الفلسفة المعاصرة إميل بونرو ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ط1/ 1973 مصر ص19.

(27) انظر محمد قطب المصدر السابق ص47.

وطعن في مكانتها، واستهان بدورها، بل بلغ الأمر ببعضهم مَنْ تجاوز كل الحدود، فلم يكتف بالطعن في الكنيسة، وإنما لجأ إلى تسليط منهج النقد التاريخي على نصوص الكتاب المقدس، ومن بين هؤلاء اسبينوزا، الفيلسوف اليهودي الذي أنكر أن تكون أسفار التوراة مملاة من النبي موسى عليه السلام، واستدل على صحة هذا الادعاء بما ورد في سفر التثنية من ذكر موسى ورثائه، فأنكر أن يقول موسى على نفسه (لم يأت نبي مثله من بعده)[28] أو: (هناك مات موسى ولا أحد يعرف قبره)[29]. واستبعد أيضاً صحة ما ورد في التوراة من تعيين أسماء أماكن لم توضع لها إلا بعد موت موسى بقرون عديدة[30]، وتبعه في هذا النقد باسكال؛ فطعن في عقيدة الخطيئة، الأساس الذي قامت عليه المسيحية، فقال: لا شيء يعصر القلب ويزحم العقل بالألم كعقيدة الخطيئة الأصلية، وأنه يبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يُعاقَب إنسانٌ من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه قبل عدة قرون[31].

وأياً كان الأمر فإن عداء الكنيسة قد اتخذ في هذه المرحلة التاريخية طريقاً وسطاً، ولكنه ظل يتفاقم مع مطلع القرن الثامن عشر، ويزداد عمقاً في حس الأوروبي إلى أن تحول إلى عداء سافر، غير أنه لم يكن في هذه المرة ضد الكنيسة وإنما أصبح ضد الدين. ومن ثم فلم يعد الوحي عند هؤلاء مصدر المعرفة، وإنما حل العقل محله، كما حلت الطبيعة معبوداً ثانياً. أما العقل فقد أصبح هو الحكم الوحيد في كل شيء، واعتبروا جميع ما عداه مما ورد في المسيحية وهماً وخرافة وأباطيل مضللة وعقائد مرذولة، كما اعتبروا الطبيعة الملاذ الأخير. قال سول: وصار لزاماً على الذين نبذوا الإيمان بالله كلية أن يبحثوا عن بديل جديد لذلك ووجوده في الطبيعة. وهو على حق لأن في النفس

---

(28) موجز تاريخ الأديان. فيلسيان شالي: ترجمة حافظ الجمالي ط1/ 1991 دار طلاس دمشق ص158.

(29) سفر التثنية «الاشتراع».

(30) العلمانية مصدر سابق ص154.

(31) انظر قصة النزاع بين الدين والفلسفة توفيق الطويل ط2/ دت مصر ص14.

رغبة كامنة تدفع الإنسان إلى إشباع تلك الرغبة بدين ما أياً كان مصدره. وبذلك فقد أخطأ رجال الفكر في أوروبا حين ظنوا أن المسيحية هي ما يعرضه عليهم مندوبوها الجاحدون، فذهبوا يحاربون الدين والأله بدلاً من رجال الدين التقليديين ومفاهيمهم الفاسدة، فوقعوا بذلك في خطأ كبير(32)؛ لتعميمهم تلك الأحكام التي وإن صدقت على المسيحية ـ لما تعرضت له من تحريف وما تحتوي عليه من تناقض وما يقوم به الرهبان من تدخل بغير حق في حياة الناس ومصائرهم ـ فهي لا تصدق على الدين الصحيح.

وهكذا يمكن القول بأن ما أضافه الإنسان إلى الديانة المسيحية وما قدمه من التفسيرات الخاطئة التي ابتدأت منذ مطلع القرن الرابع الميلادي، بالإضافة إلى عدم اكتراث الكنيسة بالحقائق العلمية؛ كل ذلك قد قدم للماديين والملحدين أدلة واضحة مكنتهم من الانتصار على الكنيسة، وعندما خسرت الكنيسة معركتها في تلك الجوانب سهلت هزيمتها في مواقع أخرى، غير أنه لا يعني هذا أن الصراع انتهى إلى الأبد. . ويرجع السبب في ذلك إلى أن أي خصمين يملك كل منهما نصف الحقيقة لا يمكن أن ينتصر أحدهما على الآخر انتصاراً نهائياً. وتنطبق هذه البديهية على الصراع بين العلم والدين الأوربيين، فالمواقع التي احتلها العلم من مناطق نفوذ الدين هي في الحقيقة المواقع التي انتصر فيها العقل واليقين على الوهم والخرافة، كما أن المواقع التي صمد فيها الدين أمام الهجوم العلمي الكاسح هي المواقع التي انتصرت فيها الحقيقة الموحاة على التخرصات والأهواء. وحينئذ نستطيع القول مطمئنين بأن الحق في كل من الطرفين هو الذي انتصر أو سينتصر على الباطل في كليهما وأنه لو كان الدين الأوروبي حقاً خالصاً والعلم الأوروبي يقيناً مجرداً لما حدثت معركة على الإطلاق. وبما أن الدين بصبغته الإلهية لم يدخل المعركة فإن الأوفق أن نسمي ما حدث في الغرب صراعاً بين الكنيسة والعلم وليس بين الدين والعلم(33).

---

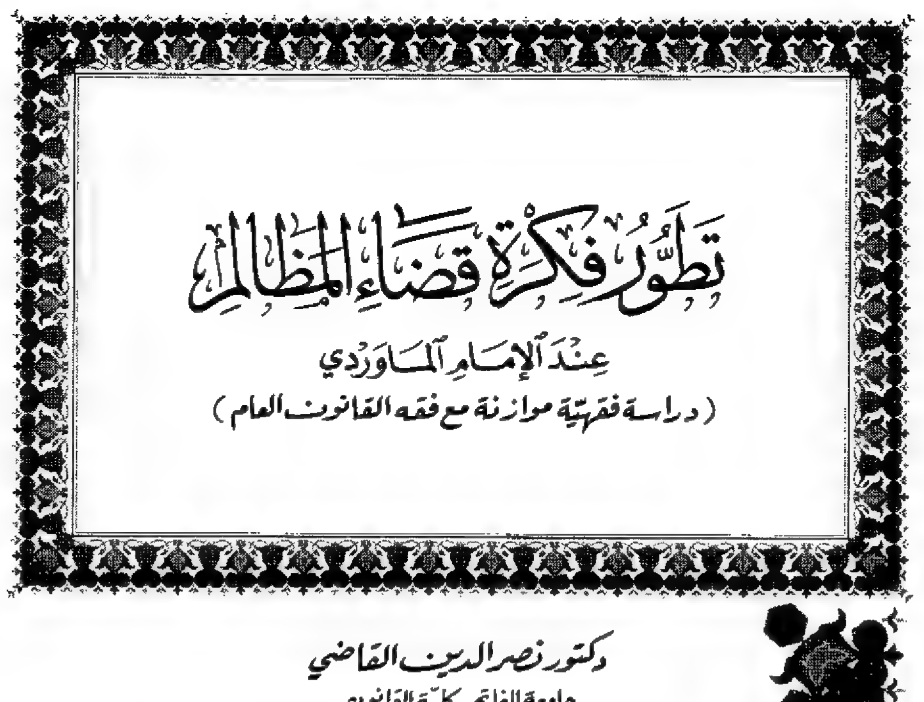
(32) الدين في مواجهة العلم وحيد الدين خان ط4/ 1972 المختار الإسلامي القاهرة ص.

(33) العلمانية مصدر سابق ص146.

ولا يخفى على أحد سواء أكان الصراع بين العلم والدين أم بينه وبين الكنيسة، فقد أدى الأمر في النهاية إلى تلك النتيجة القاسية المتمثلة في ظهور الفلسفة المادية في أوروبا على درجات متفاوتة بين شرقه وغربه، وإذا كان هنالك من يعتقد بأن الاتجاه نحو المادية قد اقترن بتقدم النهضة العلمية أو أن المفكرين هم الذين دعوا إلى هذا الاتجاه، فإن الواقع يثبت غير ذلك، فقد وجد إلى جانب من نادوا بالمادية مفكرون بارزون كانت لتأملاتهم في صفحة الكون البديع ونظام الحكم طريقاً إلى الإيمان بالله، وسنداً قوياً في الرد على الملحدين، ففي الوقت الذي نجد (بيرت راند راسل) على سبيل المثال، يَعُد نفسه مادياً وكان يقول: إن البشرية وليدة عوامل لم توجد وفق تدبير مسبق أو غاية مقصودة، فأصل الإنسان هو النمو والتطور، وحتى عواطفه مثل الأمل والخوف والحب والعقيدة فليست إلا مظهراً من مظاهر التلاقي العشوائي للذرات المختلفة، نجد أنشتاين نابغة العلم في القرن العشرين يقف في الطرف المقابل لنظرة راسل فيقول: في عالم المجهول توجد قوة عاقلة قادرة يكون هذا العالم شاهداً على وجودها، ولا يمكن أن يكون راسل أكثر اطلاعاً على المفاهيم العلمية من أنشتاين، أو أن علماء القرن الثامن عشر أو التاسع عشر كانوا أكثر اطلاعاً على المفاهيم العلمية في عصرهم، في حين كان باستور المتدين الموحد جاهلاً بذلك، أو أن يقال إن وليم جيمس العالم الموحد بل العارف المتعبد أو برجسون أو إلكسس كارل وأمثالهم لم يكونوا مطلعين على مفاهيم عصرهم العلمية، أو كانوا يفكرون بعقلية ما قبل ألف عام في حين أن البعض الذي لم يكن يملك معشار ما يملك هؤلاء الأفذاذ من معلومات ولم يعتقد بالله.. نقول عنه إنه كان أكثر اطلاعاً على النظرات الحديثة[34].

---

(34) انظر الدوافع نحو المادية مرتضى المطهري ط1/ 1402هـ ص20 ـ 21 نقلاً عن الله يتجلى في عصر العلم.





تقديم:

من المسلم أن التقاء الحضارات وتقابل الثقافات هو من الأمور الطبيعية، وما يتبع ذلك من صراع ثقافي وتدافع حضاري هو نتيجة منطقية، وظاهرة عالمية تاريخية. لعلها من سنن الله تعالى في خلقه حيث يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

ويقول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ

(1) سورة البقرة، الآية: 251.

وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[2].

ولقد كان للثقافة الإسلامية تأثير بالغ الأهمية على النهضة الأوروبية، وقام عدد من الباحثين بدراسة الأوجه المختلفة لتأثير الثقافة الإسلامية في أوروبا، وخاصة أثر الفقه الإسلامي على القوانين الأوروبية، وضمنوا دراساتهم العديد من الكتب والمقالات القيمة غزيرة العلم[3].

كما اقتبس العرب المسلمون من الحضارات القديمة الفارسية، واليونانية والرومانية ما كان عندهم مما لا يخالف الإسلام، مثل بعض الأنظمة الإدارية والعسكرية، كما اقتبسوا منهم بعض العلوم مثل الرياضيات والطبيعة والطب والفلك، وأضافوه إلى ما كان عندهم من أصول ومبادئ الثقافة العربية الإسلامية.

ولا ريب في أن الجهل بحقائق الأشياء، ومجرد النظر من بادي الرأي إلى ظاهرها هما أكثر علة لوقوع الإنسان في الخطأ، فلذلك نرى أن بعض الكتاب المنتقدين لأحكام الشريعة الإسلامية يخطئون في الحكم أكبر خطأ لعدم اطلاعهم على أصولها وأسس قواعدها، ووقوفهم عند ظواهر الأمور، إن لم يكن لهم غاية وراء ذلك الانتقاد، ومن بينهم من ينتسب إلى الإسلام؟!

ولهذا ظلت جنبات الوادي تتجاوب لأصداء الدعوة إلى التجديد. وإحياء علوم الدين عبر العصور الإسلامية المختلفة. ولعلها اليوم أظهر وأقوى، وأولى وأجدى نتيجة ما يواجهه الإسلام من تحديات حضارية متنوعة ومختلفة.

ولا شك أن فكرة التجديد وإحياء علوم الشريعة، أساسها يقوم على

---

(2) سورة الحج، الآية: 40.

(3) انظر على سبيل المثال: كتاب مونتجمري وات (الإنجليزي) بعنوان: فضل الإسلام على الحضارة الغربية/ ترجمة، حسين أحمد أمين، دار الشروق (القاهرة ـ بيروت) سنة 1403هـ ـ 1983م. وكذلك كتاب جوستاف لوبون (الفرنسي)، حضارة العرب/ ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة سنة 1969م.

حديث نبوي صحيح، حيث «أخرج أبو داود في سننه، والحسن بن سفيان في مسنده، والبزاز والطبراني في الأوسط، وابن عدي في مقدمة الكامل، والحاكم في المستدرك وصححه، وأبو نعيم، والبيهقي في المدخل من طريق ابن وهب، عن سعيد بن أبي أيوب، عن شراحبيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها». هذا ما ذكر الإمام السيوطي من علماء القرن العاشر الهجري الذي أوفى القول فيه، تخريجاً أو تحقيقاً بما لا مزيد فيه[4].

ولقد ذكرت ضمن ما ذكرته في ترجمة الإمام الماوردي[5]: «إنما قصدت بدراسته أن أجلو صفحة من صفحات تاريخ الفقه الإسلامي في خدمة نظمنا الحضارية المعاصرة وتوجيهها إلى الحق والخير...». فضلاً عن ذلك فهو من باب التفقه في الدين والتفقيه فيه، أيضاً، نزولاً عند قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[6].

ومتابعة الحياة وتجديدها عن طريق صقل نظمها وتنمية عناصرها وتثقيف علومها، لا يتم ويستوي عوده وتمهد طريقه، إلا إذا استبان تاريخ ما يراد تجديده واتضح أصل ما يهدف إلى إحيائه.

فالأولى بعمل المجدد أن يعلم أن خلفه منهجاً يستطع أن يتعلمه من خلال استقراء تاريخه والتعرف منه على أشياء كثيرة تنير طريقه، وعليه رأيت استكمالاً لهذا المنهج التجديدي لإحياء فقه السياسة الشرعية (فقه القانون العام). أن أتصفح جانباً آخر من فقه الإمام الماوردي يوازي فرعاً من فروع القانون العام المعاصر، وذلك بالبحث في تطور فكرة قضاء المظالم ومقابلته بالقضاء الإداري

---

(4) كتابه بعنوان: «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مئة» وهو أساس كتاب الشيخ أمين الخولي: «المجددون في الإسلام» ص69 وما بعدها. طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 2000.

(5) مجلة كلية الدعوة الإسلامية. العدد التاسع عشر (2002). ص291 وما بعدها. وله تكملة في العدد العشرين، ص524.

(6) سورة التوبة، الآية: 122.

المعاصر، باعتبار قضاء المظالم يمثل أحد الأركان الجوهرية في فقه السياسة الشرعية ومقاصدها في سعادة الإنسان، وتحقيق حرياته العامة وضمان حقوقه الأساسية (الاجتماعية والسياسية والمدنية) كل ذلك في إطار ما يعرف بمبدأ الشرعية. ويقتضي ذلك التعريف بالقضائين وتطورهما واختصاصاتهما بما يكشف عن أوجه الشبه أو الاختلاف بينهما.

أولاً ـ التعريف بقضاء المظالم وتطوره

يرى كثير من الباحثين قديماً[7] وحديثاً[8] أن قضاء المظالم كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام، ويستدلون بحلف الفضول الذي عقدته قريش في الجاهلية لرد المظالم وإنصاف المظلوم من الظالم.

والمظالم جمع مظلمة (بكسر اللام)، والظلم (بالضم) عند أهل اللغة وكثير من العلماء: وضع الشيء في غير موضعه المختص به، إما بنقصان، أو بزيادة، وإما بعدول عن وقته، أو مكانه. وأصل الظلم: الجور، ومجاوزة الحد[9].

وفي اصطلاح الفقهاء، يعرفه الماوردي بقوله: «هو قود المتظالمين إلى

(7) الماوردي، الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره). ص78 ـ 79. ولقد حضر الرسول ﷺ حلف الفضول قبل النبوة، وقال فيه بعد ذلك: «لقد شهدت في دار عبد اللّه بن جدعان حلف الفضول ما لو دعيت إليه لأجبت، وما أحب أن لي به حمر النعم» وعلى هذا الأساس يقول الماوردي: «إن كان فعلاً جاهلياً دعتهم إليه السياسة فقد صار بحضور رسول الله ﷺ له، وما قاله في تأكيد أمره حكماً شرعياً، وفعلاً نبوياً» نفس المصدر ص79. راجع في تفاصيل القصة ابن كثير، البداية والنهاية ط2. بيروت: مكتبة المعارف، سنة 1978م ز ـ ح 2 ص291 وما بعدها). ج2، ص 291 وما بعدها.

(8) د. عطية مصطفى مشرفة، القضاء في الإسلام. الطبعة الثانية. القاهرة: شركة الشرق الأوسط، سنة 1966م. ص171 وما بعدها. وكذلك، د. حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم، الطبعة الثانية. ـ بيروت: دار الجيل، سنة 1408هـ ـ 1988، ص36 وما بعدها.

(9) الراغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، سنة 1970م. ـ 471، وكذلك، ابن منظور، لسان العرب. بيروت: دار صادر، سنة 1300هـ. حـ12، ص373 وما بعدها.

التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة»[10].

أما ابن خلدون فيقول بأنه: «وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علو يد، وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي وكأنه يُمضي ما عجز القضاة، أو غيرهم عن إمضائه»[11].

ويتضح من ذلك، أن ولاية المظالم تمتزج فيها خصائص القضاء والتنفيذ الإداري، وعلى هذا الأساس يقول الشيخ أبو زهرة: «ولاية المظالم كولاية القضاء، وكولاية الحرب، وكولاية الحسبة، جزء مما يتولاه ولي الأمر الأعظم، ويقيم نائباً عنه فيه من يكون فيه الكفاية، والهمة لأدائه، ويسمى المتولي لأمر المظالم ناظراً ولا يسمى قاضياً، وإن كان له مثل سلطان القضاء، ومثل إجراءاته في كثير من الأحوال، ولكن عمله ليس قضائياً خالصاً بل هو قضائي، وتنفيذي، فقد يعالج الأمور الواضحة بالتنفيذ أو بالصلح، أو بالعمل الذي يرد لصاحب الحق حقه، فهو قضاء أحياناً وتنفيذ إداري أحياناً»[12].

وفي ضوء ما تقدم يستخلص الدكتور محمد فؤاد مهنا تعريف ولاية المظالم في النظام الإسلامي، «بأنها قضاء من نوع خاص يتولاه الخليفة ويتميز بالرهبة والهيبة»[13].

ويقرر بأن قضاء المظالم هو في حقيقته «قضاء إداري، يتولاه الخليفة، أو الحاكم، مستهدفاً رد المظالم، وإنصاف المحكومين من ظلم، أو اعتداء

---

(10) الماوردي، الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره). ص77. وكذلك، أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره). ص73.

(11) ابن خلدون، المقدمة/ تحقيق د. علي عبد الواحد وافي. الطبعة الثالثة. ـ القاهرة: مكتبة نهضة مصر، سنة 1979. ـ حـ 2 ص631.

(12) الشيخ محمد أبو زهرة، ولاية المظالم في الإسلام، بحث مقدم إلى الحلقة الدراسية الأولى، للقانون والعلوم السياسية المنعقدة بالقاهرة في الفترة من 23 إلى 27 أكتوبر سنة 1969م. حـ1، ص357.

(13) د. محمد فؤاد مهنا، مسؤولية الإدارة في تشريعات البلاد العربية. القاهرة: مطبعة الجبلاوي (معهد البحوث والدراسات العربية ـ جامعة الدول العربية)، سنة 1972م. ص24.

الحاكمين، مستعيناً في تحقيق هذه الأهداف بخبرة، وعلم القضاة، والفقهاء الذين يحضرون جلسات ديوان المظالم»[14].

ويستفاد من هذا المفهوم لوالي المظالم، أنه قاض «ولكنه يتحلل من الإثبات والإجراءات مما يتقيد به القضاء، وأن موضوع قضاياه هي المظالم الواقعة من الولاة على الرعية، وعلى من تحت سلطانهم من العمال، وينظر أيضاً فيما يقع من الولاة في اغتصاب أموال بيت المال وما يغتصبونه من الناس، وما يغتصبه الأقوياء من الضعفاء»[15]. والقضاء في الإسلام ـ كما يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ فريضة محكمة، وسنة متبعة، فالحكم بالعدل ورفع الظلم من الواجبات الشرعية، فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾[16] ويقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[17].

وعلى هذا الأساس، فإن هذه الوظيفة كان يليها المصطفى ﷺ بنفسه، لأنه كان ينتقد أحكام قضاته، وعماله ويناقشهم[18]. ويستدل أغلب الباحثين على نظر الرسول ﷺ في المظالم، بالنزاع الذي قام بين الزبير بن العوام، ورجل من الأنصار بشأن الماء وكيفية الشرب والسقي[19]، كما يعتبر من نظر

---

(14) نفس المصدر، ص27.

(15) الشيخ أبو زهرة، ولاية المظالم في الإسلام (المصدر السابق ذكره). 358.

(16) سورة النحل، الآية: 90.

(17) سورة إبراهيم، الآية: 42.

(18) عبد الحي الكتاني التراتيب الإدارية (المسمى نظام الحكومة النبوية). بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ. حـ1، ص266، وقد جاء فيه أن: «النظر في المظالم وظيفة أوسع من وظيفة القاضي ممتزجة من السطوة السلطانية، ونصفة القضاة بعلو بين، وعظيم رغبة تقمع الظالم من الخصمين، وتزجر المعتدي، ويمضي ما عجزه القضاة، ومن دونهم عن إمضائه، ويكون نظره في البينات والتقرير واعتماد القرائن والإمارات وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق وحمل الخصم على الصلح واستخلاف الشهود، وكان الخلفاء يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدي بالله وربما سلموها إلى قضاتهم» نفس المصدر.

(19) انظر على سبيل المثال: الماوردي، الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره). ص77. وكذلك، الفراء الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ص74.

المظالم حكم الرسول ﷺ، في عمل خالد بن الوليد عند قتل مقتلة في قبيلة جذيمة بعد أن أعلن أهلها الخضوع، فلما تحقق من ذلك رفع الرسول ﷺ يديه إلى ربه، وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد وبعث علي بن أبي طالب رضي الله عنه ليدفع دية القتل الخطأ»[20].

وإذا كانت ولاية المظالم، غير واضحة المعالم، ولم ينشأ لها ديوان قائم بذاته في عهد الرسول ﷺ[21] ولا في عهد صحابته، فذلك يعود إلى الوازع الديني، الذي يقودهم إلى التناصف في الحق، ويزجرهم عن الظلم، فكانت منازعتهم تجري في أمور مشتبهة يوضحها حكم القضاء، إلا أن الإمام علياً رضي الله عنه، احتاج حين تأخرت إمامته، واختلط الناس فيها وتجوروا. إلى فصل صرامة في السياسة، وزيادة تيقظ في الوصول إلى غوامض الأحكام، فكان أول من سلك هذه الطريقة، واستقل بها ولم يخرج فيها إلى نظر المظالم المحض لاستغنائه عنه»[22].

ولما انتشر الظلم بين الناس، وتجاهروا به، ولم تزجرهم المواعظ احتاجوا إلى النظر في المظالم لإنصاف المظلومين من الظالمين، فكان أول من

---

(20) راجع تفاصيل القضية وأحكامها، ابن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك/ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار سويدان، سنة 1382هـ، 1962م. ج3، ص66 وما بعدها. وكذلك ابن هشام، سيرة النبي ﷺ/ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. ـ القاهرة: مكتبة محمد صبيح، سنة 1139هـ ـ 1971م. ـ ج4، ص882 وما بعدها.

(21) أنشئ في عصر النبي ﷺ ديوان الإنشاء ووضع أساس لديوان الجند، وديوان الخراج، كما وجد قسم خاص للترجمة من اللغة الأجنبية إلى العربية وبالعكس وكانت عملية الكتابة منظمة، بحيث كانت تستند الأمور إلى ذوي الاختصاص بما يدل على ظهور التنظيم الإداري للدولة الإسلامية في ذلك الوقت المبكر. في تفاصيل ذلك انظر، د. محمد مصطفى الأعظمي، كتاب النبي ﷺ. الطبعة الثانية (ط أولى سنة 1394هـ ـ 1974م بدمشق). بيروت: المكتب الإسلامي، سنة 1398هـ ـ 1979م. ص24 وما بعدها. وكذلك الجهشياري (أبو عبد الله محمد بن عبدوش) كتاب الوزراء والكتاب/ تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي. الطبعة الأولى. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة 1357هـ 1938م. ص12 ما بعدها. وكذلك عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية (المصدر السابق ذكره). ج1، ص114 وما بعدها، ج2، ص250 وما بعدها.

(22) الماوردي، الأحكام والسلطانية (المصدر السابق ذكره). ص77 ـ 78.

أفرد للظلامات يوماً مخصوصاً، يتصفح فيه قضايا المتظلمين، وينظر في دعاويهم عبد الملك بن مروان، ثم من بعده عمر بن عبد العزيز، الذي كان أول من ندب نفسه للنظر في المظالم فردها وراعى السنن العادلة وأعادها بعد أن استفحل الظلم وزاد جور الولاة واغتصاب الأموال في دولة بني أمية.

وكان من البديهي أن يتطور نظام النظر في المظالم بمقتضى سنة الحياة واستجابة لضرورات الزمان والمكان، فالشرائع والنظم القانونية تنمو كالحيوان والنبات فهذه سنة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولا تحويلاً، فأسس العباسيون ديواناً منظماً للمظالم، وتولى جعفر البرمكي رئاسة هذا الديوان في عهد الرشيد وفصل في يوم واحد في ألف قضية خاصة، ووقع عليها توقيعات موجزة، وبعد الفحص تبين أن واحداً من تلك الأحكام لم ينقض، وأن واحد منها لم يكن ضد العدالة[23].

بل وصل الأمر إلى جلوس بعض النساء للنظر في المظالم[24]. وخصص المأمون يوم الأحد للفصل في قضايا المظالم، وجاءت امرأة بشكوى ضد ابن الخليفة، فأمر المأمون أحد قضاته بالاستماع إلى الشكوى، والفصل فيها في حضرته، وأصدر القاضي حكمه ضد الأمير، ونفذ الحكم[25].

ثانياً ـ تشكيل محكمة المظالم واختصاصاتها

أ ـ إذا كان السبب الأصلي لظهور ولاية المظالم، وإنشاء ديوان لها، وبناء مكان مخصوص لها هو تعقب ظلم الولاة وكبار رجال الدولة[26]، فقد جمعت

(23) مولوي حسيني، الإدارة العربية/ ترجمة د. إبراهيم أحمد العدوي. القاهرة: مكتبة الآداب، سنة 1376هـ ـ 1958م. ص303.

(24) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام (المصدر السابق ذكره). ، ص303.

(25) ومنهم من بنى لها مكاناً مخصوصاً سماه «دار العدل»، كما بنى لها الخليفة المهتدي (255 ـ 256هـ) قبة من أربعة أبواب وسماها «قبة المظالم» كان يجلس فيها للعام والخاص، د. حسن إبراهيم حسن، المصدر نفسه، ص314.

(26) د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب (أصول السياسة والإدارة الحديثة). الطبعة الثانية: القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1976.

بين سطوة السلطنة، ونصفة القضاء، ومن هنا تميزت بخصائص التنفيذ الإداري والقضاء، فكانت محكمة المظالم تنعقد برئاسة الخليفة، أو الوالي، أو من ينوب عن أحدهما[27]. وقد نشأت ولاية المظالم تدريجياً، فكانت مختلطة بالقضاء ثم استقلت بذاتها كولاية متميزة، ذات اختصاصات واضحة تختلف عن ولاية القضاء[28]. ونظراً لطبيعتها المتميزة، فإنها تتطلب توافر عدة عناصر مجتمعة حتى تؤدي المحكمة بكامل هيئتها، اختصاصها على أكمل وجه[29].

فقد اشترط الفقهاء في عضو المحكمة الذي يتولى نظر المظالم من ذوي الولايات العامة كالخلفاء أو من يفوض إليهم ذلك من الولاة والوزراء والأمراء، أن تتوافر فيه الصفات التالية:

1 ـ أن يكون ظاهر العفة قليل الطمع كثير الورع، وهذه صفات ترجع إلى النفس والدين.

2 ـ أن يكون واسع العلم ثبتاً في القضاء وهذه صفات تعود إلى الاكتساب والتعلم وكثرة التجارب، والاشتهار بالعدالة.

3 ـ أن يكون جليل القدر نافذ الأمر عظيم الهيبة، وهذه صفات ترجع إلى جملة خصال نفسية وإلى اتصال بالسلطان صاحب الأمر والنفوذ[30].

وتستكمل المحكمة نظرها بحضور خمسة أصناف ممن توافرت فيهم الصفات المذكورة، وهم:

1 ـ الحماة والأعوان، لجذب القوى، وتقويم الجريء.

---

(27) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام (المصدر السابق ذكره). حـ3، ص314.

(28) د. سليمان الطماوي، نفس المصدر. ص342 وما بعدها.

(29) نفس المصدر، ص346.

(30) د. حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم (المراجع السابق ذكرها). ص105. وكذلك الماوردي، الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره). ص77. والفراء، الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره). ص73. وكذلك، الإمام أبو زهرة، ولاية المظالم في الإسلام (المصدر السابق ذكره). ص364.

2 ـ القضاة والحكام، لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق ومعرفة ما يجري في مجالسهم بين الخصوم والمتنازعين من قضايا.

3 ـ الفقهاء، ليرجع إليهم فيما أشكل وبيانهم لما اشتبه وأعضل.

4 ـ الكتاب، ليثبتوا ما جرى بين الخصوم وما توجّب لهم أو عليهم من الحقوق.

5 ـ الشهود، ليشهدهم على ما أوجبه من حق، وأمضاه من حكم، ويفهم من ذلك أن الشهود أعضاء المحكمة التي تنظر في المظالم غير الشهود الذين يعرفهم النظام القضائي الحديث في جانب المدعي، أو المدعى عليه، ولكن الشهود أعضاء محكمة المظالم هم شهود للقاضي نفسه يشهدهم على الحكم الذي أصدره، ويجب أن يستكمل تشكيل المحكمة بهذه العناصر حتى يمكن أن تشرع في نظر المظالم.

ب ـ وتختص محكمة المظالم ـ كما يقول الماوردي ـ بعشرة أمور، وهي:

1 ـ النظر في تعدي الولاة على الرعية وأخذهم بالعسف في السيرة، فهذا من لوازم النظر في المظالم، فيكون لسير الولاة متصفحاً، وعن أحوالهم مستكشفاً، ليقويهم إن أنصفوا ويكفهم إن عسفوا.

2 ـ جور العمال فيما يجبونه من الأموال، فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في الدواوين فيحمل الناس عليها ويأخذ العمال بها، وينظر فيما استزادوه، فإن رفعوه إلى بيت المال أقر برده، وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه منهم لأربابه.

3 ـ تصفح أحوال كتاب الدواوين لأنهم أمناء المسلمين على بيوت أموالهم فيما يستوفونه، ويوفونه منها، فيتصفح أحوال ما وكل إليهم، فإن عدلوا عن حق في دخل أو خرج إلى زيادة، أو نقصان، أعاده إلى قوانينه، وقابل على تجاوزه، وهذه الاختصاصات لا تحتاج في نظرها وتصفحها إلى متظلم بل يقوم بها وإلي المظالم من تلقاء نفسه.

4 ـ النظر في تظلم الموظفين (المسترزقة) من نقص أرزاقهم (مرتباتهم) أو تأخيرها عنهم، وإجحاف النظر بهم، فيرجع إلى ديوانه في فرض العطاء العادل فيجريهم عليه، وينظر فيما نقصوه، أو منعوه، فإن أخذه ولاة أمورهم استرجعه لهم، وإن لم يأخذوه قضاه من بيت المال.

5 ـ رد الغصوبات، وهي الأموال العينية أو غيرها التي اغتصبت على غير وجه حق شرعي، وقسمها الماوردي إلى قسمين رئيسيين:

أولهما: الغصوب السلطانية وهي التي تغلّب عليها ولاة الجور كالأملاك المقبوضة عن أربابها، إما لرغبة فيها أو غير ذلك، ويجوز أن يرجع في ذلك عن تظلمهم إلى ديوان السلطنة، فإذا وجد فيه ذكرَ قبضِها عن مالكها عمل بمقتضاه وأمر بردها إليه، ولم يحتج فيه إلى بينة تشهد به، وكان ما وجده في الديوان كافياً، أي ان والي المظالم يحكم فيه من تلقاء نفسه في هذه الحالة وإلا توقف الأمر على تظلم صاحب الأموال المغتصبة.

ثانيهما: غصوب الأقوياء: وهي ما تغلب عليه ذوو الأيدي القوية، وتصرفوا فيه تصرف الملاك، بالقهر والغلبة، فهذا موقوف على تظلم أربابه، ولا ينتزع من غصابه إلا بأحد أربعة أمور: إما باعتراف الغاصب وإقراره، وإما بعلم والي المظالم، فيجوز أن يحكم عليه بعلمه، وإما ببينة تشهد على الغاصب بغصبه أو تشهد للمغصوب منه بملكه، وإما بتظاهر الأخبار التي ينتفي عنها التواطؤ، ولا تختلج فيها الشكوك، لأنه لما جاز للشهود أن يشهدوا في الأملاك بتظاهر الأخبار، كان حكم ولاة المظالم بذلك أحق.

6 ـ مشارفة الوقوف (الأوقاف): وهي نوعان، أوقاف عامة، وأوقاف خاصة، فأما الأوقاف العامة فيبدأ بتصفحها وإن لم يكن لها متظلم، ليجريها على سبلها ويمضيها على شروط واقفها إذا عرفها من أحد ثلاثة أوجه: إما من دواوين الحكام المنوبين لحراستها، وإما من دواوين السلطنة على ما جرى فيها من معاملة، أو ثبت لها من ذكر وتسمية. وإما من كتب قديمة تقع في النفس صحتها وإن لم يشهد الشهود بها، لأنه ليس يتعين الخصم

فيها فكان الحكم فيها أوسع منه في الأوقاف الخاصة.

وأما الأوقاف الخاصة: فإن الاختصاص بنظرها موقوف على تظلم أهلها عند التنازع فيها لوقوفها على خصوم متعينين، فيعمل عند التشاجر فيها على ما تثبت به الحقوق عند الحاكم، ولا يجوز أن يرجع فيها إلى ديوان السلطنة ولا إلى ما يثبت من ذكرها في الكتب القديمة إذا لم يشهد بها شهود عدول.

7 ـ تنفيذ ما وقف من أحكام القضاة لضعفهم من إنفاذه وعجزهم عن المحكوم عليه، لتعززه، وقوة يده أو علو قدره وعظم خطره، لكون ناظر المظالم أقوى يداً، وأنفذ أمراً، فينفذ الحكم على ما يوجبه عليه الحاكم بانتزاع ما في يده أو بإلزامه الخروج مما في ذمته.

8 ـ النظر فيما عجز عنه الناظرون في الحسبة من المصالح العامة كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه، والتعدي في طريق عجز عن منعه، والتخفيف في حق لم يقدر على رده، فيأخذهم بحق الله تعالى في ذلك، ويأمر بحملهم على موجبه.

9 ـ مراعاة العبادات الظاهرة كالجمع والأعياد والحج والجهاد من تقصير فيها أو إخلال بشروطها، فإن حقوق الله تعالى أولى أن تستوفى، وفروضه أحق أن تؤدى.

10 ـ النظر بين المتشاجرين، والحكم بين المتنازعين، ولا يخرج في النظر بينهم عن موجب الحق ومقتضاه، ولا يسوغ أن يحكم بينهم بما لا يحكم به الحكام والقضاة[31].

يستفاد من العرض السابق لاختصاصات محكمة المظالم، أنها محكمة ذات اختصاص فريد لم يسبق إليه، فلم تكن متخصصة في نظر المنازعات الإدارية فحسب، بل تنظر في أمور أخرى ربما تدخل في اختصاص ما يعرف

(31) الماوردي، الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره). ص80 ـ 83. وكذلك، الفراء، الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره). ص76 ـ 79.

اليوم بالقضاء العادي (الخاص)، كم يفهم من اختصاصاتها الإشراف على أعمال الإدارة العامة، بل يجوز لمحكمة المظالم النظر في كثير من القضايا من تلقاء نفسها فيما يمكن تسميته بالقضايا المتعلقة بالنظام العام وفقاً لاصطلاحات القانون المعاصر. وكان من اختصاص محكمة المظالم في النظم الإسلامي، النظر فيما يعجز عنه النظار من الحسبة، التي تتعلق بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومراعاة العبادات الظاهرة كالجمع، والأعياد والحج، والجهاد، وتنفيذ الأحكام التي يعجز القضاء عن تنفيذها، وكل هذه أمور تدخل في أعمال الإدارة، أو على الأقل لا يمكن أن تكون من أعمال القضاء بمفهومه المعاصر[32].

ثالثاً ـ التكييف الفقهي لديوان المظالم

كان الهدف الأساسي من إنشاء ديوان المظالم هو الفصل في المنازعات وفض الخصومات التي يكون أحد أطرافها من ذوي الجاه والسلطان (أي موظفي الإدارة بمختلف مستوياتها). واتضح أنه يقوم باختصاصات قضائية أساسية ويتبعها اختصاصات دينية وإدارية تتميز بالطابع التنفيذي الإجرائي بشيء من الحزم والشدة. ولقد حاول بعض الباحثين أن يجتهد لإعطاء الوصف المناسب والتفسير السليم لديوان المظالم، وذلك على النحو التالي:

1 ـ موقف علماء التاريخ الإسلامي

يذهب بعض المؤرخين في مجال تاريخ الحضارة الإسلامية إلى أن محكمة المظالم بمثابة محكمة استئناف في عصرنا[33]. والحقيقة أن محكمة الاستئناف لا تنظر المنازعة موضوع الدعوى من بداية الأمر، ولا ترفع أمامها

---

(32) د. سليمان الطماوي في عمر بن الخطاب (المصدر السابق ذكره). ص347 وما بعدها.

(33) د. حسن إبراهيم حسن والدكتور على إبراهيم حسن، النظم الإسلامية. الطبعة الرابعة. ـ مكتبة النهضة المصرية. ـ القاهرة: سنة 1970م. ـ ص310. وكذلك د. أنور الرفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه ـ دار الفكر. دمشق (بيروت): سنة 1393هـ 1973م. ـ ص163.

الدعوى لأول مرة مباشرة، ومعروف أن مهمتها أساسها أن يطعن أمامها في أحكام الدرجة الأولى، واختصاصها لا يتجاوز إعادة النظر في الحكم، وهو على أي نحو كان عمل قضائي صرف.

ويذهب الدكتور أحمد شلبي إلى أنه توجد محكمة تقوم بما كانت تقوم به محكمة المظالم الإسلامية وهي بمصر تسمى «مجلس الدولة» وهو يحكم في المشكلات التي توجد بين الأفراد وبين الدولة[34].

ويقرر الدكتور أبو زيد شلبي أن قضاء المظالم كان أشد وقعاً، وأسرع نفاذاً، وأوسع مدى، وأن اختصاصه يشمل القضاء العالي ومجلس الدولة في زماننا[35].

ويقول الدكتور صبحي الصالح: «ولا نجد في عصرنا شيئاً أقرب إلى هذه الولاية من مجلس الدولة أو المحاكم العليا التي تنشئها الدولة في ظرف معين، لأن اختصاصاتها تفوق اختصاصات القضاء في أمور كثيرة»[36] ويقرر بأن «ولاية المظالم محكمة عليا لتأديب كبار الموظفين»[37].

2 ـ موقف فقهاء القانون العام:

يكاد ينعقد الإجماع بين فقهاء القانون العام المعاصرين على أن قضاء المظالم هو القضاء الإداري المعروف اليوم بمجلس الدولة، الذي أنشئ أول مرة في فرنسا عندما جردت نصوص القانون في عام 1790م المحاكم العادية من النظر في المنازعات الإدارية، ومرد ذلك إلى التفسير الخاص الذي انتهجه رجال الثورة الفرنسية في فهم مبدأ فصل السلطات، فعلى المواطن الذي يواجه مشكلة

(34) موسوعة الحضارة الإسلامية (حـ8) ـ التشريع والقضاء في الفكر الإسلامي ـ الطبعة الرابعة. ـ مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة 1989م. ص253.

(35) تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي. الطبعة العاشرة. ـ مكتبة وهبة. القاهرة: سنة 2000م. ـ ص128.

(36) النظم الإسلايمة. الطبعة الثالثة. ـ بيروت: دار العلم للملايين، سنة 1396هـ ـ 1976م. ص325.

(37) المصدر السابق. ص328.

مع الإدارة عليه أن يتقدم بتظلمه إلى رؤساء الجهاز الإداري بتسلسل معين، ويكون القرار النهائي لرئيس السلطة التنفيذية، وهكذا بدأ مجلس الدولة كهيئة استشارية وتطور الأمر فيما بعد شيئاً فشيئاً إلى أن استقر على وضعه الحالي باعتباره سلطة قضائية مستقلة بنظر المنازعات الإدارية طبقاً لأصول وأسس ومبادئ القانون الإداري، التي انتقلت فيما بعد إلى بعض الدول التي تأخذ بمثل هذا النظام، كمصر وليبيا، وإن كانت ليبيا لم تأخذ بشكل الهيئة (كمجلس الدولة) وإنما أخذت بالمبادئ فكان لها بذلك قانون إداري مستقل عن القانون العادي.

ولقد أبقت التشريعات الليبية على وحدة القضاء وإن ظهر فيها ما يعرف بازدواج القانون[38] ومن هنا يقرر المستشار علي منصور بشأن قضاء المظالم بأنه هو القضاء الإداري الموجود الآن بمجلس الدولة بمصر وبمحكمة الاستئناف في ليبيا ودولة الإمارات (دائرة القضاء الإداري)[39].

ويذهب الدكتور سليمان الطماوي إلى أن السبب الأصيل لنشأة قضاء المظالم «هو بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة ممن قد يعجز القضاء عن إخضاعهم لحكم القانون. لهذا فإن نظام المظالم في الدولة

---

(38) في التفاصيل بشأن نشأة مجلس الدولة يمكن الرجوع إلى جورج فيدال، وبيار دلفولفية، القانون الإداري/ ترجمة منصور القاضي. الطبعة الأولى. ـ بيروت: المؤسسة الجامعية. ـ سنة 1421هـ ـ 2001م. جـ1، ص75 وما بعدها. وكذلك الدكتور سليمان الطماوي، القضاء الإداري. الطبعة السابعة. ـ القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1996م. جـ3 (الكتاب الأول ـ قضاء الإلغاء)، ص34 وما بعدها.

(39) كان المستشار علي منصور رئيساً للمحكمة العليا الليبية، وقد ذكر أن القضاء الإداري الموجود بالمحكمة العليا وذلك قبل صدور القانون رقم 88 لسنة 1971م بشأن القضاء الإداري الذي نص على إنشاء دائرة أو أكثر للقضاء الإداري بكل محكمة من محاكم الاستئناف المدنية، بعد أن كانت هذه الدائرة، مقصورة على المحكمة العليا فقط، باعتبارها أول وآخر محكمة للفصل في المنازعات الإدارية المختصة بها. انظر كتابه نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية. ط2. ـ بيروت: دار الفتح، سنة 1391هـ ـ 1971م. ـ ص380، وكذلك تقديمه لكتاب الدكتور حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم (المصدر السابق ذكره). ـ ص22.

الإسلامية قريب الشبه إلى حد كبير من نظام القضاء الإداري بمدلوله الحديث»[40].

ولقد تناول الدكتور محمد فؤاد مهنا ولاية المظالم بالدراسة المقارنة مع النظم القضائية المعاصرة وانتهى إلى القول: «بأن قضاء المظالم في النظام الإسلامي هو ـ في حقيقته ـ قضاء إداري يتولاه الخليفة أو الحاكم، مستهدفاً رد المظالم وإنصاف المحكومين من ظلم أو اعتداء الحاكمين، مستعيناً في تحقيق هذه الأهداف بخبرة وعلم القضاة والفقهاء الذين يحضرون جلسات ديوان المظالم»[41].

أما الدكتور صبيح بشير مسكوني فبعد أن استعرض اختصاصات قضاء المظالم ونشأته وظهوره بجانب القضاء العادي يقرر أنه «تنبسط ولايته كقاعدة عامة على المسائل التي تكون الإدارة (الدولة) طرفاً في النزاع، فهذا القضاء قريب مما يطلق عليه اليوم بالقضاء الإداري الذي تختص بموجبه هيئات قضائية معينة بالنظر في منازعات تكون الإدارة طرفاً فيها، أو لأن النزاع هو إداري يتعلق بنشاط إداري»[42].

وعلى هذا النحو كثرت الدراسات والأبحاث في قضاء المظالم وموازنته بالنظم القضائية المعاصرة واندهش الكثير منهم وعبر عن انبهاره بحقيقة ديوان المظالم والدور الذي قام به في ظل الحضارة الإسلامية، فضلاً عما اكتشفه من أوجه الشبه الكبيرة بين قضاء المظالم وبين القضاء الإداري المعاصر المعروف بمجلس الدولة، حيث يقرر الدكتور حمدي عبد المنعم (الذي كان يعمل مستشاراً بمجلس الدولة المصري) أن معرفته بديوان المظالم وفيما كتبه الإمام

---

(40) د. سليمان الطماوي. عمر بن الخطاب (أصول السياسة والإدارة الحديثة). الطبعة الثانية. ـ القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1976م. ـ ص 342 ـ 343.

(41) مسؤولية الإدارة في تشريعات البلاد العربية. طبعة معهد البحوث والدراسات العربية (جامعة الدول العربية). ـ القاهرة، سنة 1972م. ـ ص27.

(42) مبادئ القانون الإداري في الجمهورية العربية الليبية. بنغازي: المكتبة الوطنية، سنة 1394هـ 1974م. ـ ص43.

الماوردي في مؤلفه (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) عن قضاء المظالم كان مثيراً لدهشته فيقول: «ولقد كان هذا الكشف بالنسبة لي مثيراً للدهشة إذ كنت أعتقد إلى وقت قريب أن مجلس الدولة الفرنسي الذي نقلت عنه سائر الدول ـ ومنها مصر ـ نظام مجلس الدولة فيها أن هذا المجلس كان نسيج وحده وأنه ليس بمسبوق بمثيله في التاريخ، ومما زاد في دهشتي وانبهاري أنني لاحظت أن ديوان المظالم الإسلامي كان له دور واختصاصات وسلطات تفوق دور واختصاصات وسلطات مجلس الدولة سواء في فرنسا أو في مصر في الوقت الحاضر، وأن الامبراطورية الإسلامية عرفت نوعاً من الرقابة القضائية على أعمال الإدارة منذ أكثر من 13 قرناً في حين أن مجلس الدولة الفرنسي لم يتجاوز عمره قرنين من الزمان»[43].

وعلى هذا الإساس قام بدراسة مستفيضة لقضاء المظالم وتتبع محاولة بعض الباحثين والفقهاء دراسة هذا النوع من القضاء الإسلامي ومقابلته بالنظم الأخرى واستخلاص التكييف القانوني والفقهي لديوان المظالم باعتباره محكمة قضاء متخصص إلى جانب القضاء العادي.

وإذا كان فقهاء القانون العام العربي والغربي دائماً يرددون الخطأ التاريخي الكبير المتمثل في بقوله إن: «فرنسا هي مهبط القانون الإداري وموطنه الأول، ففيها تكون وتطور ونما حتى نضج وأصبح مورداً عذباً كثير الزحام»[44]. فقد حاول بعض الباحثين المسلمين المعاصرين الوقوف على حقيقة تأثر نظام مجلس الدولة الفرنسي بنظام قضاء المظالم الإسلامي، وجاءوا ببعض الشواهد والأدلة التاريخية واللغوية والحضارية والقانونية التي تكشف هذا التفاعل والأخذ مما يؤكد أصالة وعمق قضاء المظالم في النظم الإسلامية.

فمن حيث الشواهد والأدلة التاريخية والحضارية، فقد قرر كثير من الباحثين الأوروبيين مسألة نقل العلوم العربية الإسلامية المختلفة إلى أوروبا وفي

---

(43) د. حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم (المصدر السابق ذكره). ـ ص26 ـ 27.

(44) د. عثمان خليل عثمان، عهود القانون الإداري في فرنسا. مجلة مجلس الدولة (المصري). السنة الأولى يناير (1950). مطبعة جامعة فؤاد الأول. ـ ص177.

مقدمته المستشرق الفرنسي الدكتور جوستاف لوبون[45]، حيث يقول: «إنه كان للحضارة الإسلامية تأثير عظيم في العالم، وإن هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم فلا تشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التي اعتنقت دينهم، وإن العرب هذبوا البرابرة الذين قضوا على دولة الرومان بتأثيرهم الخلقي وإن العرب هم الذين فتحوا لأوروبة ما كانت تجلهه من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافي، فكانوا ممدّنين لنا وأئمة لنا ستة قرون» ولكن كان من نتائج الصراع بين الشرق والغرب، وما ترتب على الحروب الصليبية وغيرها أن صار الغربيون من الأوروبيين يشعرون بمذلة الخضوع للحضارة الإسلامية وفضل الفكر الإسلامي، فأنكروا ذلك وغلب هذا الإنكار على كثير من مؤرخي الحضارة الأوروبية، ولقد شهد شاهد من أهلها حيث يقول المستشرق الإنجليزي «مونتجومري وات»: «فإننا معشر الأوروبيين نأبى في عناد أن نقر بفضل الإسلام الحضاري علينا، ونميل أحياناً إلى التهوين من قدر وأهمية التأثير الإسلامي في تراثنا، بل ونتجاهل هذا التأثير أحياناً تجاهلاً تاماً، والواجب علينا من أجل إرساء دعائم علاقات أفضل من العرب والمسلمين، أن نعترف اعترافاً كاملاً بهذا الفضل. أما إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدل إلا على كبرياء زائف»[46].

ولعل من الشواهد اللغوية الحضارية التي يكشف عنها المستشرق الإنجليزي أثر المصطلحات اللغوية العربية في اللغة الإسبانية وغيرها من اللغات الأوروبية المعاصرة، فمن ذلك مصطلح قاض المدينة (Zalmedina) ومصطلح المحتسب (Almotacen) وغيرها من المصطلحات الفقهية والقانونية ذات العلاقة بالإدارة والموظفين[47].

---

(45) كتابه الضخم بعنوان: «حضارة العرب»/ ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، سنة 1969م. ـ ص579.

(46) مونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية/ ترجمة حسين أحمد أمين. الطبعة الأولى. ـ القاهرة (بيروت): دار الشروق، سنة 1403هـ 1983م. ـ ص8.

(47) المصدر السابق، ص41. وانظر ذيل الكتاب المتضمن لقائمة الكلمات الإنجليزية المشتقة من أصل عربي ص115 وما بعدها.

ومن الشواهد التاريخية القانوية، أن نابليون بونابرت عندما غزا مصر وخرج منها مدحوراً مهزوماً (وذلك في الفترة من عام 1798 إلى عام 1801م)، وعاد إلى فرنسا قد أنشأ مجلس الدولة مباشرة، وهذا أمر له دلالته في هذا الشأن حيث يقرر بعض الباحثين أن العلماء الفرنسيين الذين صاحبوا نابليون قد درسوا واطلعوا كل في مجاله على بعض المؤلفات والكتب التي كان في مقدمتها كتاب الإمام الماوردي (الأحكام السلطانية) وبعض كتب الفقه المالكي التي ترجم قسم منها إلى اللغة اللاتينية، وما مجلس الدولة الفرنسي إلا صورة عما ورد في كتاب الإمام الماوردي[48]، وما القانون المدني الفرنسي الذي يعرف (بكود نابليون) إلا ترجمة لكتاب الشيخ أحمد الدردير «الشرح الصغير على مختصر خليل» في الفقه المالكي[49].

ومن خلال هذه الشواهد والقرائن ينتهي القارئ من موازنته بين القضاء الإداري المعاصر وقضاء المظالم إلى أن هذه بضاعتنا ردت إلينا.

فما أحوج أمتنا إلى الرجوع إلى الحق، فالرجوع إلى الحق خير من

---

(48) د. عبد الحميد الرفاعي، القضاء الإداري بين الشريعة والقانون. المصدر السابق ذكره. ـ ص349.

(49) لقد كشف هذه الحقيقة الأستاذ الفاضل والباحث المغمور الشيخ سيد عبد اللّه علي حسين، في كتابه «المقارنات التشريعية بين القانون الفرنسي المدني ومذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه» وقد نشر لأول مرة عام 1947 ولم ينشر بعد ذلك، حتى تولى أمر نشره وتحقيقه ودراسته مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية بعناية الأساتذة الدكتور محمد أحمد سراج والدكتور علي جمعة محمد والأستاذ أحمد جابر بدران، وتولت دار السلام بالقاهرة طبعه ونشره في طبعته الأولى سنة 1421هـ 2001م. والشيخ سيد عبد اللّه مؤلف هذا الكتاب قد جمع بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، فتخرج في الأزهر عام (1917م) بعد أن تحصل على شهادة العالمية ثم اشتغل في مجال المحاماة الشرعية حتى تقرر سفره عام 1921 إلى فرنسا، حيث أتم دراسة القانون ونال شهادة الليسانس في الحقوق الفرنسية عام 1925. ثم مارس عمل المحاماة مرة أخرى وانتدب للعمل بوزارة الأوقاف المصرية لمدة ثلاث سنوات ثم عاد إلى عمل المحاماة حتى وافته المنية، بعد أن ألف مجموعة من الكتب الفقهية والقانونية التي تشهد بعلو مقامه في هذا المجال، ومما يؤسف له أنه لم يدع إلى الاشتراك في اللجنة التي شكلت برئاسة الدكتور السنهوري لمراجعة القانون المدني مما كان له بالغ الأثر على نفسه، ولعل فرصة تسنح لمناقشة موقفه من د. السنهوري وتقنين الشريعة.

التمادي في الباطل والتطفل على موائد الغرب. وهكذا يجد المرء نفسه يصل إلى أمنية عظيمة وهي أن تأخذ الدولة بقضاء المظالم وذلك بإعادة تنظيم الهيئة القضائية وإدخال التعديلات المناسبة وتطوير جهاز العدالة ليحكم بالقرآن الكريم «شريعة المجتمع».

والخلاصة إنني لم أقصد عرض نظرية القضاء الإداري واختصاصاته وما أقره من مبادئ مختلفة ومناقشة جميع الآراء الفقهية عند فقهاء القانون العام ومدى صحتها وقوتها، وأيضاً لا يعني الإسلام أن توافق أحكامه ونظمه ما يسمونه اليوم بالقانون العام أو الخاص.

وما أردته الإشارة إلى فكرة قضاء المظالم ووجودها في بيئة الفقه الإسلامي منذ وقت مبكر، وأنها بلغت النضج، وبهذا يصلح أساساً سليماً للإفادة منه، والاجتهاد عليه، وهكذا كان المراد استخلاص ما جادت به قرائح الأسلاف الأخيار، قررته أفعالهم، مما يفيد الحياة الإنسانية وتتجدد وتتطور في ظل الحضارة الإسلامية الربانية، وتتخلص في ذات الوقت من الأوهام الفكرية، والخزعبلات العملية، وتبرأ من الآفات الأوروبية التي فقدت حتى ورقة التوت، ولقد صدق الله العظيم حيث يقول: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[50].

ومن خلال هذا البحث اتضح أن هناك أوجه شبه بين النظامين من حيث النشأة والتطور والاختصاص وأوجه أخرى للاختلاف من حيث مدى الولاية واتساعها واختلاف بعض الإجراءات فضلاً عن أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام بينما القوانين الوضعية هي في أصلها وتطورها تقوم على الاجتهادات البشرية كل حسب ظروفه وحاجاته ونحو ذلك، والمقام يضيق عن تفصيل أوجه الاتفاق والاختلاف، ولعل مناسبة أخرى تسنح لدراسة هذه المسألة بشيء من التوضيح والتفصيل.

---

(50) سورة البقرة، الآية: 109.



الإسلام والبيئة

دكتور محمّد فتح الله الزيادي
كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ليبيا

تمهيد:

لسنا بحاجة إلى التأكيد على اهتمام الإسلام بالبيئة فهو الدين الخاتم الذي ارتضاه الله دستوراً نهائياً للبشرية عامة، فنهائية هذه الرسالة وعموميتها صفتان ضمنتا للإسلام شموليته لكل مناحي الحياة مادية ومعنوية، وشموليته لكل ما يؤدي به إلى السعادة الأخروية، ولا شك أن البيئة بكل جوانبها تقع ضمن هذه الشمولية إن لم نقل إنها المرتكز فيها، وذلك لأنها مسرح تحقيق الخلافة التي خلق الله الإنسان من أجلها، فما لم تتحقق شروط السلامة الكاملة للبيئة لا تتحقق الخلافة التي دُعي الإنسان لتحقيقها.

إن المتمعن في آيات القرآن الكريم يجد أن مفهوم البيئة يتردد صداه في

199 آية في سور مختلفة تتناول مكونات البيئة المختلفة من أرض وما تضمُّه من مكونات حية وغير حية وما يحيط بها من غلاف غازي وغيره، وبحار وما تحتويه من عوالم يصعب إدراك عظمتها، وكلها تدل على قدرة الله ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[1] وتدل أيضاً على اهتمام هذه الرسالة بتبيان كل ما له صلة بتحقيق السعادة للإنسان وتسهيل مهمته التي أوكلها الله إليه وهي إعمار الأرض وتسخير كل ما فيها لخدمته.

إن اهتمام الإسلام بالبيئة من حيث مكوناتها ودقة صنعها وتنوعها وبيان سحرها وروعتها يرتقي إلى أعلى الدرجات حتى يصل إلى أن يستخدمها القرآن كإحدى الوسائل الموصلة إلى متانة البناء العقدي للفرد المسلم وذلك حين طالب الإنسان بالنظر فيها والتفكر في صنعها والوصول من خلال ذلك إلى إدراك عظمة الخالق سبحانه وتعالى ومن ثم الإيمان به والتسليم بقدرته وتفرده في صنع هذا الكون.

﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْـَٔايَـٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾[2].

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ * وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَـٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّـٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ * وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَـٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ * رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾[3].

﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ * وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ * وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ * وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَـٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَـٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَـٰزِنِينَ﴾[4]،

---

(1) سورة النمل، الآية: 88.

(2) سورة يونس، الآية: 101.

(3) سورة ق، الآيات: 6 ـ 11.

(4) سورة الحجر، الآيات: 19 ـ 22.

﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ۞ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ۞ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ۞ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۞ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۞ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۞ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ۞ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۞ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾[5].

وإذا كانت مسألة حقوق الإنسان من المسائل التي تلقى اهتماماً عالمياً معاصراً ويستخدمها الغرب سيفاً مسلطاً على العالم الإسلامي متهماً إياه بأنه يهدر حقوق الإنسان السياسية، فإن القرآن الذي هو الموسوعة الشاملة لحقوق الإنسان يعتبر البيئة وما فيها من موارد أحد الحقوق الرئيسية للإنسان التي يجب أن يتمتع بها بكل حرية ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[6].

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾[7].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[8].

مفهوم البيئة:

عرفت البيئة بتعريفات متعددة تأخذ مناحي متنوعة غير أن ما يربطها جميعاً هو أنها تدور حول محور واحد هو الكائن الحي وما يحيط به، ولذلك عرفها البعض بأنها المجال الذي تحدث فيه الإثارة والتفاعل لكل وحدة حية، أو هي كل ما يحيط بالإنسان من موارد طبيعية ومجتمعات بشرية ونظم اجتماعية[9].

وقد عرف مؤتمر البيئة الذي عقد تحت رعاية الأمم المتحدة في استكهولم

---

(5) سورة عبس، الآيات: 24 ـ 32.

(6) سورة الملك، الآية: 15.

(7) سورة النحل، الآية: 10.

(8) سورة النحل، الآية: 14.

(9) د. مصطفى العلواني/ التلوث جريمة الجشعين/ مجلة قطر الخير/ ع25/ يوليو 1999.

بالسويد سنة 1972 البيئة بأنها (رصيد الموارد المادية والاجتماعية المتاحة في وقت ما وفي مكان ما لإشباع حاجات الإنسان وتطلعاته)[10]، وقد حاول البعض من الباحثين أن يحدد مفهوماً إسلامياً للبيئة غير أنه في تصوري لا يخرج عن التعريفات الأخرى التي ذكرت لمفهوم البيئة.

الأصول الإسلامية للاهتمام بالبيئة:

يمكن حوصلة موضوع البيئة في الإسلام في ثلاثة أصول رئيسية هي: الإنسان، الماء، الهواء.

فالإنسان الذي هو محور الرسالة الإسلامية قد وضح القرآن أموراً كثيرة تتعلق به يمكن أن تصاغ كلها في أمرين رئيسيين:

1 ـ أنه مستخلف في الأرض.

2 ـ وأن الكون كله مسخر له.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾[11]، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ * وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ * وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[12]، ويقتضي مفهوم الاستخلاف والتسخير أموراً أهمها:

1 ـ أن الإنسان وصيٌّ على هذه البيئة التي استخلف فيها وليس مالكاً لها، لأن إقامته فيها مؤقتة ومن ثم وجب عليه المحافظة عليها فهي أمانة عنده والمحافظة على الأمانة ركيزة من ركائز الإسلام.

2 ـ أن ملكية الإنسان لهذه البيئة ليست مطلقة وإنما هي محدودة بمدى انتفاعه بها بما لا يؤدي إلى إتلافها أو الإضرار بالآخرين، والقاعدة الفقهية

---

(10) محمد الفقي/ البيئة/ مكتبة ابن سينا/ مصر/ 1993/ ص18.

(11) سورة الأنعام، الآية: 165.

(12) سورة إبراهيم، الآيات: 32 ـ 34.

الشهيرة (لا ضرر ولا ضرار) فإذا كان الله قد سخر كل مخلوقاته لخدمة الإنسان فإن ذلك كان بسبب تمكينه من الخلافة المؤدية إلى الإعمار وهذه لا تتحقق إلا بالمحافظة على كل مكونات البيئة، وأن البيئة بكل مكوناتها ملك لكل الأجيال وكل جيل مسؤول عن تسليمها للجيل الذي يليه صافية نقية لكي يتمكن كل جيل من أداء دوره في خلافة الأرض وإعمارها، وأن يستفيد من تسخير الله لهذه الموارد له، ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[13] وبهذا المفهوم يحد الإسلام من أنانية البشر في الانتفاع المطلق ليؤكد فقط على الانتفاع المحقق لخلافة الإنسان لله في الأرض.

3 ـ إذا كانت البيئة أمانة لدى الإنسان فإنها في ذات الوقت أداة امتحان واختبار له، يتأهل من خلاله لنيل مرضاة الله إن حافظ عليها وينال غضب الله حين يعمل فيها الفساد، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه القضية مخبراً ومحذراً ومتوعداً فقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[14]. ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[15] ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[16].

الأصل الثاني: الماء:

وهو معجزة إلٰهية عجز البشر حتى هذه اللحظة عن الوصول إلى صنعها على الرغم من أنها أساس الحياة في كل شيء: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ

(13) سورة البقرة، الآية: 36.
(14) سورة البقرة، الآية: 205.
(15) سورة القصص، الآية: 77.
(16) سورة المائدة، الآية: 33.

﴿حَيٍّ﴾[17] ولأهميته في الحياة ودوره في كافة مكونات البيئة فقد استخدمه القرآن أداة في المحاورة العقدية فقال: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[18].

كما استخدمه القرآن في تحدي البشر وردعهم عن تجاوز قدرة الله وعدم الاعتراف بنعمته فقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۞ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ۞ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾[19].

﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍۭ﴾[20]. ولأن الماء أساس الحياة فقد منع الإسلام احتكاره وجعله مشاعاً بين الناس ففي السنة **(الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار)** كما نهى الإسلام عن تلويثه في أحاديث كثيرة.

الأصل الثالث: الهواء:

لا نريد التعرض للتركيبة العلمية للهواء وما يتضح فيها من دقة في الخلق تدل على عظمة الخالق وعظيم صنعه، ولا نريد أن نتحدث عن الغازات والعناصر والمركبات الكيمائية وكيفية توازنها وتناغمها حتى تنتج هواء نقياً لا تستقيم الحياة ولا توجد بدونه في كل مكونات البيئة، ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[21] ولكن الذي تجب الإشارة إليه هو أن كلاً من الماء والهواء عرضة للتلوث بفعل الاستهلاك البشري الخاطئ، وهو ما يهدد الحياة على وجه الأرض، ويشهد العالم المعاصر مشكلات كبرى ناتجة عن تلوث الماء والهواء بسبب عدم قدرة الإنسان على ضبط تعامله مع هذين العنصرين وهو ما أشار إليه

---

(17) سورة الأنبياء، الآية: 30.

(18) سورة البقرة، الآية: 22.

(19) سورة الواقعة، الآيات: 68 ـ 70.

(20) سورة الملك، الآية: 30.

(21) سورة النمل، الآية: 80.

القرآن الكريم حين قال: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾[22] ولذلك وحماية من الإسلام للبيئة فقد أمر بالاعتدال في الاستفادة منها ونهى عن الإسراف والإفساد لمكوناتها ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[23] ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[24].

وهكذا نجد أن البيئة بأصولها ومكوناتها المختلفة حاضرة في القرآن الكريم للدلالة على قدرة الخالق وبديع صنعه ولإثبات ضعف المخلوق وعدم قدرته حتى على المحافظة عليها، وحاضرة في صون القرآن لها بالأوامر والنواهي التي تحفظها من أنانية الإنسان واستغلاله السيّئ لها ومن هنا يتبين أن الإسلام قد اهتم بالبيئة من خلال منظومة فكرية متكاملة تجمع مختلف الجوانب العقدية والاقتصادية والاجتماعية.

البيئة ودور أهل الديانات في المحافظة عليها:

إذا كان ما قدمته سابقاً يؤكد على اهتمام الإسلام بالبيئة ونظرته إلى سلامتها والمحافظة عليها نظرته للحياة ذاتها، فإن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو هل كل أصحاب الديانات الأخرى كانت لديهم هذه النظرة؟ وهل كان لهم دور في المحافظة على البيئة انطلاقاً من عقائدهم وقيمهم كما هو الحال في الإسلام؟ العالم المعاصر كله يمثل إجابة لهذا السؤال فكل ملوثات البيئة في عالمنا مصدرها العالم الغربي وهو الذي يمثل افتراضاً العالم المسيحي، فهل انفصل المسيحيون عن ثقافتهم الدينية فلم يعد لديهم وازع ديني يحكم سلوكياتهم أم أن المسيحية ذاتها لم تتضمن ما يحد من تطلعات الإنسان النفعية والتي وصل مداها إلى دمار البيئة البشرية وأصبحت الكرة الأرضية كلها مهددة بأخطار التلوث الناتج عن الآلة الغربية التي أطلق العلم الحديث مداها حتى

(22) سورة الروم، الآية: 41.

(23) سورة البقرة، الآية: 60.

(24) سورة القصص، الآية: 77.

طالت قضايا لم نكن نتصور أنها ستخرج من عالم الخيال إلى عالم الواقع.

الإجابة الأولى تقول: (لقد تتبع العلماء الغربيون جذور أزمتنا البيئية وأرجعوها إلى الموقف اليهودي المسيحي من الطبيعة فإن هذا الموقف وما يصاحبه من ميراث تقليدي وثقافي هو المسؤول عن الأخطار الموضوعية التي تهدد المستقبل الإنساني ألا وهي:

1 ـ انطلاق التكنولوجيا الموجهة إنتاجياً والذي أدى بدوره إلى نضوب موارد الأرض الطبيعية.

2 ـ الضغط الكلي والفردي على الأرض والبيئة.

3 ـ الزيادة المستمرة في المخلّفات.

4 ـ المخزون من الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية الذي يكفي لتدمير الأرض بضع مرات.

5 ـ النمو الهائل للسكان وتراكمهم في مناطق حضرية واسعة وانعزال الإنسان عن بيئته وعن الطبيعة.

إن كل اتجاه من تلك الاتجاهات يمثل خطراً رئيسياً يهدد رخاءنا الجماعي بل وبقاءنا. ويحاول علماء أمثال فرايزر دارلنج وثيودور روزال وجوفري نيكرز ولين وايت الصغير أن يبرهنوا أن هذه المخاطر ما هي إلا نتاج النظام الأخلاقي الغربي، وجذور أزمتنا الأيكولوجية بديهية فهي تكمن في معتقداتنا وكياناتنا القيمة التي تشكل بدورها علاقتنا بالطبيعة وعلاقة كل منا بالآخر وكذلك تشكل الأنماط الحياتية التي نعيشها)[25].

وإذا كانت الإجابة الأولى قد انطلقت من إطار الواقع رابطة بينه وبين القيم الدينية للإنسان الغربي، فإن الإجابة الثانية ستميل إلى تحليل أعمق يحاول فيه العلامة (محمد باقر الصدر) أن يقارن بين الإنسان الشرقي والأوروبي من حيث

---

(25) ضياء الدين سردار/ نحو نظرية إسلامية عن البيئة/ ترجمة سمية البطراوي/ مج/ المسلم المعاصر/ السنة 15/ العدد 59/ 1991/ ص77 ـ 78.

تغلغل القيم الدينية في كل منهما وأثر ذلك في تعاملهما مع المكونات الحياتية المختلفة فيقول: (يختلف الإنسان الأوروبي عن الإنسان الشرقي اختلافاً كبيراً فالإنسان الأوروبي بطبيعته ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء، وحتى المسيحية ـ بوصفها الدين الذي آمن به هذا الإنسان مئات السنين ـ لم تستطع أن تتغلب على النزعة الأرضية في الإنسان الأوروبي بل بدلاً عن أن ترفع نظره إلى السماء استطاع هو أن يستنزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي) (ولقد استطاعت النظرة إلى الأرض لدى الإنسان الأوروبي أن تفجر طاقاته في البناء وأدت أيضاً إلى ألوان التنافس المحموم على الأرض وخيراتها ونشأت أشكال من استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، لأن تعلق هذا الكائن بالأرض وثرواتها جعله يضحي بأخيه ويحوله من شريك إلى أداة. وأما الشرقيون فأخلاقيتهم تختلف عن أخلاقيات الإنسان الأوروبي نتيجة لتاريخهم الديني، فإن الإنسان الشرقي الذي ربته رسالات السماء وعاشت في بلاده ومر بتربية دينية مديدة على يد الإسلام ينظر بطبيعته إلى السماء قبل أن ينظر إلى الأرض ويأخذ بعالم الغيب قبل أن يأخذ بالمادة والمحسوس وهذه الغيبية العميقة في مزاج الإنسان الشرقي المسلم حدت من قوة إغراء المادة وقابليتها لإثارته)[26].

لعلنا من خلال الإجابتين السابقتين نكون أقدر على التأكيد بأن الإسلام من خلال عقائده وقيمه ومثله وثقافته أكثر احتراماً للبيئة وأكثر محافظة عليها، وهذا يدعونا إلى الفخر لأن ديننا إنساني يحترم الإنسان ويقدسه ويسهل له كل ما يؤدي إلى استغلال الموارد البيئية دون تفريط أو إهداء لهذه الموارد، وهذا يرتب علينا مهمة كبيرة في التبشير بهذا الدين ودوره في حل مشكلات البشرية المعاصرة.

ولا يعني هذا بالضرورة أن تخلو الأديان الأخرى من قيم تحترم البيئة وتدعو إلى المحافظة عليها وإنما قد تكون القضية مرتبطة بانفصال الإنسان الغربي ـ المتهم الأول بتدمير البيئة ـ عن ثقافته الدينية والتزامه بعقائد وأخلاق

(26) السيد محمد باقر الصدر/ منابع القدرة في الدولة الإسلامية/ دار التعارف.

المسيحية واليهودية، وهذا ما أكده المؤتمر الكبير الذي نظمه الصندوق العالمي لحماية البيئة في مدينة (باكتابور) القديمة في نيبال والذي حضره ممثلون لإحدى عشرة ديانة كبيرة في العالم،وقد أكد الأمين العام لمنظمة تحالف الدين والحفاظ على البيئة إن جميع الديانات بها تعاليم بيئية أبرزها المؤتمر، وقد تعهد ممثلو الديانات المشاركة باتخاذ إجراءات مناسبة من أجل حماية الكرة الأرضية[27].

الاجتهاد الفقهي في مجال البيئة:

لا أحد يشك في أن فقهاءنا قد أولوا البيئة اهتماماً كبيراً يترجم مستهدفات القرآن الكريم بنصوص تشريعية تتناول قضايا متعددة ذات صلة بالأرض واستغلالها والحيوانات وحمايتها وغير ذلك من الأمور التي تحقق كل نفع للإنسان وتمنع عنه كل ضرر، وإذا جاز لنا أن نذكر أمثلة لذلك فإننا نذكر ما صاغه الإمام مالك والإمام أبو حنيفة من مبادئ حول عدم شرعية ممارسة الحق المؤدي إلى ضرر، وخاصة فيما يتعلق بملاك الأراضي واستعمالاتهم لها المؤدية إلى ضرر، وكذلك ما وضعه أبو يوسف من قيود على حقوق الأفراد والسلطات في زراعة الأرض البكر حين تسفر عن ضرر بالغ، ومثل ذلك ما وضعه ابن قدامة من قيود على استخراج المياه الجوفية إذ ليس للإنسان الحق في أن يؤثر على بئر جاره تأثيراً سيئاً عن طريق خفض النطاق المائي أو تلويث الطبقة الصخرية المائية[28].

إن المتتبع لمصادر الموسوعة الفقهية الإسلامية على مختلف مدارسها سوف يجد إسهاماً كبيراً لفقهائنا ينظم كافة العلائق بين الإنسان ومحيطه البيئي بما يتناسب وبساطة البيئة التي عاشها هؤلاء الفقهاء، ولذلك فإن بيئة التدوين الفقهي التي لم تشهد معاناة بيئة اليوم من التلوث والفساد البيئي المتنوع الذي خلفته أنانية الإنسان قد شهدت اجتهاداً فقهياً يلبي حاجة تلك البيئة مما يجعلنا نؤكد إن الاجتهاد في مجال البيئة كان سمة بارزة من سمات الثقافة الإسلامية، وأن فقهاءنا

---

(27) رجال الدين يتعهدون بالحفاظ على البيئة/ بي بي سي أونلاين 13/ 1/ 1424.

(28) مجلة المسلم المعاصر/ مصدر سابق/ ص87 وما بعدها.

قد أولوا البيئة اهتمامهم مما انعكس في صورة أحكام تأخذ في اعتبارها حتى الافتراضي الذي يتوقع أن يمارسه الإنسان جراء أنانيته وسيطرة الحياة المادية عليه.

أما إذا نظرنا إلى عالم اليوم وما فيه من تعقيدات الحياة وأثر ذلك في الإضرار بالبيئة فإننا لا نجد ما يلبي حاجتنا من اجتهادات فقهية تحرم أو تحلل الكثير من الممارسات الإنسانية الضارة بالبيئة حتى تلك التي يعتقد أنها لصالح الإنسان ذاته، أي بمعنى أن الاجتهاد المعاصر لم يرق إلى مستوى تطور الحياة وتنوعها وتعقيداتها في كل المجالات والبيئة واحدة منها، ولذلك صارت الكثير من القضايا المعاصرة تمثل تحدياً لفقهائنا الذين لم يستطيعوا تقديم الحلول الناجحة لها لأسباب متعددة نذكر منها:

أ ـ الموقف من الاجتهاد ذاته بفتحه أو غلقه كما يعبر الكثيرون مما أثر سلباً على كثير من العلماء الذين وقفوا ينتظرون من يفتح لهم باب الاجتهاد الذي لا نعلم من يملك مفتاحه، وكان ذلك من أهم الأسباب التي عطلت حركة التفكير الفقهي وجعلته لا ينفك عن المسائل التي تناولها أئمة المدارس الفقهية مما عطل الكثير من القضايا التي ينتظر الشارع المسلم رأياً شرعياً فيها.

ب ـ عدم تجدد منهجية الاجتهاد عند أولئك الذين شعروا بأهمية الاجتهاد ولم يهتموا بمن يمارس الوصاية عليه ويقول بغلقه، فالمنهجية التي اتبعوها لا تخرج عن قياس المسائل المعاصرة على أقرب صورها المذكورة في كتب الفقه مما يعني غياب القاعدة المعروفة: (تغير الفتوى بتغير الظروف والأزمان) ومما يعني أن النوازل المعاصرة التي لا يتوافر لها مقاربات تقاس عليها ستظل مشكلات فقهية معاصرة تنبئ عن مشكلات اجتماعية وتنبئ أيضاً عن قصور فقهي لا نرتضيه لشريعتنا التي نفاخر بأنها تملك أعظم موسوعة فقهية شهدها التاريخ البشري. ولسنا نعدم أمثلة لهذه المسائل فمجتمع الأقليات المسلمة يعاني الكثير، والظواهر العلمية الجديدة تغرقنا في بحر من الجدليات التي تظهر بوضوح مدى الحاجة إلى

تحديد منهجية الاجتهاد المعاصر بما يلائم تحديات العالم المعاصر.

ت ـ الاجتهاد في مجال البيئة ـ وخاصة المعاصرة ـ يحتاج إلى ثقافة بيئية علمية تشمل علوماً تقنية متعددة وذلك حتى يستطيع المجتهد أن يدرك حقيقة الواقعات أو النوازل التي يريد أن يفتي فيها، ولا أعتقد أن كليات الشريعة في عالمنا الإسلامي قد أدرجت في مناهجها ما يؤهل المتخرج منها لأن يؤدي دوره في مجال الاجتهاد المعاصر، وحتى كتب أصول الفقه التي بينت شروط المجتهد لم تجعل من بينها (معرفة الواقع). وقد تنبه إلى ذلك عدد من فقهائنا القدامى والمعاصرين الذين أشاروا إلى خطورة جهل المجتهد بالواقع ومعرفة أحوال الناس، ومن هنا نقول إننا لا نتوقع لمجتهد معاصر أن يدرك أخطار التلوث الذي ينشأ في الهواء الخارجي نتيجة غازات تصدر من مصنع لمسلم يظن أنه يرتزق حلالاً من خلال هذا المصنع، ولا يمكن لمجتهد معاصر أن يدرك أخطاراً تترتب على أسمدة يضعها فلاح مسلم يظن أنه يصل بها إلى مستوى من الإنتاج يخدم به مجتمعه، وذلك لأن هذا المجتهد لم يدرس هذه القضايا وتقييمه لها لا يزيد على تقييم مثقف عادي.

ث ـ عدم وجود مؤسسات للاجتهاد الفقهي تغطى العجز الناتج في إعداد الكوادر الفقهية وذلك بما تتيحه من انضمام مختصين في مجالات العلوم المختلفة يوضحون حقائق القضايا المعروضة للاجتهاد وبصورة علمية دقيقة، وتتحقق من خلالهم ومن الفقهاء معهم شورى الاجتهاد الفقهي التي نحن في أمس الحاجة إليها في عالمنا المعاصر، فبهذه الصورة نعطى للاجتهاد قوته العلمية، ونتيح أمامه عمق التفكير، ونبعد عنه أخطار التشنج والرؤية العاطفية، ونحفظه من شرور الاستخدام الأيديولوجي المقيت.

ج ـ عدم تغلغل فكر المقاصد الشرعية في ثقافتنا المعاصرة مما أدى إلى ضيق الأفق والتمترس وراء الحرفية والذي سبب كثيراً من المشكلات الفقهية التي مارست ضغطها على المسلم المعاصر والتي كان من الممكن

الخروج منها بيسر وسهولة لو أننا عملنا على تجذير فلسفة المقاصد الشرعية في ثقافتنا المعاصرة.

نخلص من ذلك كله إلى أن الاجتهاد الفقهي المعاصر في مجال البيئة لا يتناسب مع حجم التحديات الكبرى التي تحتويها البيئة المعاصرة وأننا بحاجة إلى التأكيد على ضرورة هذا الاجتهاد وحاجة المجتمعات الملحة له، كما أننا بحاجة إلى التأكيد على أننا قادرون على هذا الاجتهاد بما نملكه من قاعدة نصية واسعة يحتويها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وتراثنا الحضاري، والحاجة فقط إلى تطوير مناهجنا بما يمكننا من النظر في المسائل بعلمية وسعة أفق.

وإذا جاز لي أن أقدم توصيات في هذا البحث العلمي فإني أقدم ما يلي:

1 ـ قضايا البيئة المعاصر تمثل تحدياً للفكر الإنساني عامة لما تفرزه من مشكلات يومية تهدد الوجود البشري كله، والإسلام يملك الحلول الناجحة لجميع المشاكل البيئية المعاصرة بما يعرضه من مبادئ تقوّم مسيرة الإنسان وتحد من نزواته المادية المؤدية إلى هذه المشاكل.

2 ـ الفقه الإسلامي وضع الأسس الكفيلة برسم الطريق الصحيح للتعامل مع البيئة تحت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) ولذلك فإن استلهام روح هذه الأسس كفيل بحل الكثير من المشكلات البيئية المعاصرة.

3 ـ الحاجة ماسة إلى تطوير مناهجنا التعليمية بما يؤدي إلى تزويدها بثقافة إسلامية توضح مقاصد الشريعة في التعامل مع قضايا البيئة المختلفة.

4 ـ ضرورة أن تعمل الجامعات الإسلامية على فتح أقسام أو إضافة مواد في كليات الشريعة تمكن المتخرج من النظر بعلمية إلى القضايا المعاصرة ومن بينها قضايا البيئة.

5 ـ الدعوة وبإلحاح إلى إنشاء مؤسسات الاجتهاد الشرعي والتي تضم علماء من تخصصات مختلفة تعرض عليهم القضايا المعاصرة لدراستها بمنهج يضع في اعتباره التمسك بالثوابت مع عدم إهمال الواقع وما يطاله من نوازل.



تُعد الحلي أهم ما تُزيّن به المرأة، وهي مصوغات المعدنيات كالذهب والفضة والحجارة[1] الكريمة كالزبرجد والياقوت، والماس والزمرد وأمثالها[2]، وقد شغفت المرأة منذ القديم. حتى عصرنا الحاضر، بزينة الحلي في كل بيئة ومجتمع أياً كانت تلك البيئة وذلك المجتمع، لتتجمل بها وتضيف إلى جمالها جمالاً، وأصبحت تتفاخر وتتبارى في اقتنائها، وتخلب ألباب الرجال بها.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، ت711هـ، لسان العرب، 14/ 194، مادة حلا، دار صادر، بيروت، 1956م.

(2) جوهري، طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، 18/ 31، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1350هـ.

وقد شاع استخدام الحلي عند كل الأمم والشعوب، فكانت الإسرائيليات وهن من أجمل نساء الأمم القديمة يتحليّن بكل ما يجدنَ من الحلي[3] وشغفنَ بزينة الخلاخيل وعصابات الرؤوس المزينة، والبراقع والأهلة، والأقراط والخواتيم والأساور وخزائم الأنف والسلاسل والأحزمة[4] وورد ذكر حلي بني إسرائيل في الذكر الحكيم قال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾[5]، وفسر الطبري ذلك بقوله: إن بني إسرائيل من بعد ما فارقهم النبي موسى عليه السلام لمناجاة ربه، اتخذوا من حليهم هذه العجل مدعين بأنه ألٰههم وإلٰه موسى وعكفوا عليه يعبدونه[6].

وبالغت المرأة الفارسية بزينة الحلي بأنواعها المختلفة فاتخذت التيجان والخلاخيل والأسورة، وأسرفت في زينة الذهب حتى اتخذت منه حذاء[7]، وشغفت المرأة الرومانية بالحلي المرصعة بالأحجار الكريمة، وأغرمت باستخدام المجوهرات الثقيلة كالعقود المصنوعة من الخرز الأبيض والأسود المطلي بالذهب والعقيق والياقوت واللازورد[8]، وكان إسراف المرأة الرومانية في زينتها قد حمل المسؤولين بسن قانون يحد من ملكيتها بغية اقتصادها في نفقات زينتها، وحينما دار النقاش بين ذوي الشأن حول هذا القانون واحتدت المناقشة، رد أحد الأعضاء المعارضين بقوله، إن النساء لا يستطعن العمل في الوظائف العامة، ولا أن يكن كاهنات أو جنديات يحرزنَ النصر، وليس لهن

---

(3) ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، م1، ط2/ 329، مطابع الدجوي، القاهرة، ط1. 1973م.

(4) الكتاب المقدس، سفر أشعيا، 3/ 18 ـ 23.

(5) سورة الأعراف، الآية: 148.

(6) الطبري، محمد بن جرير، ت 310هـ، جامع البيان في تأويل آي القرآن، 9/ 62، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1954م.

(7) الحوفي، أحمد محمد، المرأة في الشعر الجاهلي، ص392، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1963م نقلاً عن ول، ديورانت، قصة الحضارة الفارسية، ترجمة إبراهيم الشواربي، ص67، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1947م.

(8) هامرتن، السير جون، تاريخ العالم، م4/ 722 ـ 723، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، .

من العمل العام ما يشغل فراغهن، فماذا يستطعنَ أن يعملنَ إن لم يُخصصنَ أوقاتهن للزينة والملبس[9].

وكانت المرأة المصرية تتأنق بمختلف أنواع الزينة والحلي الذهبية، وأهمها العقود الكبيرة المصنوعة من الخرز بألوانه المختلفة، والأقراط الضخمة والقلائد والأساور، والخواتم والأنواط، وبالغت في استخدام الشعر المستعار المصنوع من الشعر البشري، وكان لأفراد الطبقات العليات عدد من هذه الشعور المستعارة[10].

واهتمت المرأة العربية شأنها شأن نساء عصرها من الأمم المجاورة لها بزينة الحلي وقد ورد ذكر أسماء بعض هذا الحلي في الذكر الحكيم[11]، ولم يحرم الإسلام زينة الحلي للمرأة، وشجعت السنة النبوية المطهرة ذلك، وورد في الحديث عن الرسول ﷺ إنه كره التعطل للنساء[12]، أي تركهن لبس الحلي، ونبه الأدباء واللغويون إلى زينة الحلي، وما تضيفه من مظاهر الحسن والجمال فقال أحدهم[13]:

كأنها في حسنٍ وشاره   والحلي حلي التبر والحجارَه

وقال الشاعر الأعشى الذي أدرك الإسلام[14]:

ووجه نقي صافي ويزينه   مع الحلي لَبّاتٌ لها ومعاصمُ

---

(9) الحوفي، المرأة في الشعر الجاهلي، ص392.

(10) لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ترجمة أحمد فخري، 3/ 31/ 33، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971م، ديورانت، قصة الحضارة، م1/ ج2/ 104.

(11) القرآن الكريم: سورة الكهف، الآية: 31. سورة الحج، الآية: 23. سورة فاطر، الآية: 12 و33. سورة الإنسان، الآية: 21. سورة النحل، الآية: 14.

(12) ابن حنبل، أحمد، ت 241هـ، مسند أحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، 3/ 35. دار الكفر، مصر، د.ت.

(13) ابن منظور، لسان العرب، 14/ 194، مادة حلا.

(14) ميمون بن قيس، ت 7هـ، ديوان الأعشى، شرح يوسف شكري فرحات، ص263، دار الجيل، بيروت ط1، 1992م.

ولبست المرأة العربية أنواعاً مختلفة من الحلي[15]، وتشير رواياتنا التاريخية بأن النساء المسلمات بعثن بحليهنَ هذه لرفد جيوش المسلمين في غزوة تبوك سنة 9هـ، وقد ورد عن أم سنان الأسلمية قولها: إنَّها رأت ثوباً مبسوطاً بين يدي رسول الله ﷺ وفيه مسك من ذبل وعاج، ومعاضد وخلاخيل، وأقراط وخواتم وخدمات، مما بعثت به النساء يعنَّ به المسلمين في جهازهم[16]، وغالباً ما كانت بعض النساء تعطل نفسها من الحلي، يدلل على ذلك قول الشاعر المخضرم الشماخ الذي أدرك الإسلام[17]:

دار الفتاة التي كنا نقول لها   يا ظبيةً عطُلاً حُسَّانة الجيدِ

وقال الشاعر، سحيم عبد بني الحسحاس[18]

وجيد كجيد الريم ليس بعاطلٍ   من الدر والياقوتِ والشذْرِ حاليا

أما الشاعر الأموي ذو الرمة، ت117هـ، فقال[19]:

كجيد الرئم أتلع لا قصيرا   له غَضَن ولا قفراً عطولا

وقال أيضاً:

فعيناكِ عيناها ولونكِ لونها   وجيدك جيدها إلا إنها غيرُ عاطل

ولكثرة الحلي التي كانت تتزين بها النساء فقد كان لها، على ما يبدو، صوتٌ طالما تغنى به الشعراء، قال الأعشى[20]:

---

(15) سنذكر هذه الحلي بأنواعها المختلفة كل في موضعه.

(16) الواقدي، محمد بن عمر، ت207هـ، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، 3/ 992، عالم الكتب، بيروت، ط3. 1984م.

(17) ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي الأندلسي، ت458، المخصص، 4/ 42، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، د.ت، فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي، 1/ 304، دار العلم للملايين، بيروت، ط1 1965م.

(18) الشاعر سحيم عبد بني الحسحساس أدرك خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فروخ، تاريخ الأدب العربي، 1/ 305 ـ 306.

(19) غيلان بن عقبة العدوي، ت117هـ، شرح ديوان ذي الرمة، قدم له وعلق عليه سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، ص73، 79، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

(20) ابن منظور، لسان العرب، 6/ 255، مادة وسوسة.

تسمع للحلْيِ وسواساً إذا انصرفت   كما استعان بريحِ عشرقٌ زجِلُ

وشهد العصر الأموي، خاصة عصر الخليفة هشام بن عبد الملك، استقراراً سياسياً، ورخاء اقتصادياً واجتماعياً، مما كان له أثره الإيجابي على المرأة فزاد اهتمامها بذاتها وبزينتها واقتناء حليّها، حتى أصبح تعطل المرأة من الحلّي حالة غير مقبولة، عبر عن ذلك الشاعر أبو النجم العجلي في حضرة الخليفة هشام بن عبد الملك حين قال[21]:

كأن ظلامةَ أختَ شيبانْ   يتيمةٌ ووالداها حيّانْ

الجيدُ منها عُطلٌ والآذانْ   وليس في الرجلين إلاّ خيطانْ

وشغفت النساء في هذا العصر باقتناء الحلي الكثيرة، منهن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص[22]، ومنهن ليلى الأخيلية[23] ومنهم فاطمة بنت عبد الملك زوج الخليفة عمر بن عبد العزيز ذات المجوهرات الكثيرة[24].

ولكلف المرأة بالحلي، فقد حاولت بعضهن اقتناءه بأي شكل وثمن، وروى ابن هشام: «إنَّ خولة بنت حكيم السّلمية امرأة عثمان بن فطعون طلبت من الرسول ﷺ أن يعطيها حلي بعض نساء ثقيف حيث قالت له: «يا رسول الله أعطني إن فتح الله عليك الطائف حلي بادية بنت غيلان أو حلي الفارعة بنت عُقل»[25] وفي يوم القادسية حاولت الإدارة المركزية في عهد الخليفة عمر بن

---

(21) البغدادي، عبد القادر بن عمر، ت1093هـ، خزانة الأدب ولب لباب العرب، تحقيق محمد عبد السلام هارون، 2/ 390 ـ 404، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1989م.

(22) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري، ت 230هـ، الطبقات الكبرى، 8/ 467، دار صادر، بيروت، د .ط، د .ت.

(23) المسعودي، أبو الحسن علي، ت 346هـ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 3/ 179، المكتبة الإسلامية، بيروت، د .ط، د .ت.

(24) أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد اللّه، ت 430هـ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 5/ 283، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1967م، وكان عمر زوجها قد اعترض عليها وخيرها بينه وبين المجوهرات، فاختارته.

(25) ابن هشام، عبد الملك بن هشام المعافري، ت218هـ، السيرة النبوية، 4/ 123، علق عليها وفهرسها عمر بن عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1990م، الواقدي، المغازي، 3/ 935.

الخطاب رضي الله عنه بعد انتصار العرب على الفرس أن تسترد ما في أيدي الناس من الأرض، فقد رفضت أم كرزان، وهي امرأة من بجلَية العرض، وكان أبوها قد هلك وسهمه ثابت في السواد، وقالت لمن أراد استرداد سهم أبيها: «ما أنا بمسلّمة أو تجعلني على ناقة ذلول، عليها قطيفة حمراء، وتملأ يدي ذهباً، ففعل ذلك»[26].

ولأهمية الحلي للنساء فقد حرص الرجال الأغنياء أن تكون هداياهم لنسائهم من أغلاها ثمناً، روى عن مصعب بن الزبير أنه أهدى زوجته عائشة ثماني حبات من اللؤلؤ قيمتها عشرون ألفاً[27]، وربما كان ثمنها مبالغاً أو مشكوكاً فيه إلا أنه يدل على مدى أهمية الحلي عند المرأة وولعها به إضافة إلى ارتفاع ثمنه.

وقد فطن العرب الأوائل إلى هذه الأهمية، لذا كان في مكة وقفٌ لإعارة الحلى والزينة مما تستوجبه أيام الأفراح والأعراس ومن ثم إعادته بعد انتهاء المناسبة وانتفاء الحاجة[28]، ويروي ابن سعد في طبقاته، أنه لما بنى أبو سفيان بن حرب بهند بنت عتبة بن ربيعة بعث ابنه الوليد إلى بني أبي الحقيق واستعار حليّهم ورهنهم نفسه ثم ردوها لهم بعد فترة وفك الرهان[29]، وجاء في البخاري أن عائشة زوج الرسول ﷺ استعارت قلادة من أسماء[30].

وقد اتخذت المرأة أنواعاً كثيرة ومتنوعة من الحلي الصناعية والطبيعية لبست بعضها في رأسها وشعرها، وبعضها في جيدها ونحْرها، وأخرى في

(26) البلاذري، أحمد بن يحيى، ت297هـ، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، ص373، مؤسسة المعارف بيروت، د .ط، 1987م.
(27) الأصبهاني، أبو الفرج، ت356، الأغاني، 10/ 111، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1957م.
(28) أرسلان، شكيب، ت1366هـ، حاضر العالم الإسلامي م2، ج3/ 8، دار الفكر العربي، بيروت، د .ط، د .ت.
(29) 8/ 236.
(30) أبو عبد الله، ت 256هـ، صحيح البخاري بشرح الكرماني، 21/ 106، المطبعة البهية، مصر، 1937م.

آذانها، وبعضها في يدها وأصابعها أو في قدمها وساقها، ووردت أغلب هذه الحلي في تراثنا التاريخي والأدبي وغالباً ما كانت المرأة تعطل جيدها من الحلي يدل على ذلك قول الأعشى[31]:

وجـيـدهـا جـيـد غـزال غـيـر أنـه لـم يـعـطـل

ومن حلى الجيد «القلاده» من الذهب وعن أم سلمة قالت «لبست قلادة فيها شعيرات من الذهب»[32] ولبست عائشة زوج الرسول ﷺ قلادة كانت قد استعارتها من أسماء وضاعت منها[33]، كما لبست عائشة بنت سعد بن أبي وقاص قلادة من ذهب أيضاً[34]، وقال عمر بن أبي ربيعة[35]:

مـثـل غـزال يـهـزُّ مـشـيـتـه أحـوى عـلـيـه قـلائـد الـذهـبِ

وكانت بعض هذه القلائد مصنوعةً من الأحجار الكريمة كالجزع، ويجلب من ظفار باليمن وتروي مصادرنا التأريخية أن زينب بنت الرسول ﷺ كانت لديها قلادة جزع ظفار أهدتها لها السيدة خديجة يوم بنائها بزوجها أبي العاص بن الربيع، ولكنها بعثتها إلى مكة لفك أسر زوجها من المشركين يوم بدر سنة 2هـ[36]، وكان لدى عائشة زوج الرسول ﷺ عقد فيه جزع ظفار[37].

ومن القلائد ما كانت تصنع من الزهور، وأنواع الطيب كالقرنفل

---

(31) ديوان الأعشى، ص212.

(32) الهيثمي، علي بن أبي بكر ت807، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 5/ 148، تحرير العراقي وابن حجر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1967م.

(33) البخاري، صحيح البخاري بشرح الكرماني، 21/ 106.

(34) ابن سعد، الطبقات، 8/ 467.

(35) شرح الديوان، ص430، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الأندلس، بيروت، د .ت.

(36) ابن سعد، الطبقات، 8/ 31، ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 294، الذهبي، محمد بن إبراهيم، ت748، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، تاريخ الإسلام، المغازي، ص359، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987م.

(37) ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 244.

والسك[38] والمحلب[39] وتعرف بالسخاب[40]، وجاء في الحديث عن الرسول ﷺ أنه خطب في يوم عيدٍ النساءَ وأمرهن بالصدقة فجعلت المرأة تتصدق بخرصها وسخابها[41] وأغلب الظن أن ما تصدقت به النساء في هذا الموضع كان من الذهب أو الدر على ما يبدو، وأشار الشاعر عمر بن أبي ربيعة إلى سخاب القرنفل والدر فقال[42]:

قلدوها من القرنفل والدر   سخاباً واهاً له من سخاب

وتصنع بعض هذه القلائد من بعض ثمار البقل، وتعرف بـ«الحُبلة» قال الشاعر عبد الله بن سليم بن ثعلبه الذي عاش قبيل الإسلام[43].

ويَزينُها في النحرِ حُليٌ واضحٌ   وقلائدٌ من حُبلة وسلوسِ

كما كانت بعض القلائد تصنع من عصب بعض الحيوانات الطاهرة بعد تقطيعها إلى ما يشبه الخرز، وروي عن الرسول ﷺ أنه قال لثوبان: اشترِ لفاطمة قلادة من عصب[44]، ومن أنواع القلائد أيضاً ما يعرف بـ«المخنقة» توضع على المخنق[45]، لبستها بثينة صاحبة جميل[46].

ومن طريف ما يذكر أن بعض حلي الجيد من، القلائد المختلفة، كانت تتخذ من الأثمار، فقد أورد الأصبهاني عن أم منظور حين هيأت لقاء جميل بصاحبته بثينة قالت «ألبستها قلادة بلح ومخنقة بلح[47]»، ولا نعلم ما إذا كان هذا

---

(38) السك، نوع من الطيب، ابن منظور، لسان العرب، 10/ 442، مادة سك.

(39) المحلب، شجر فيه حب يجعل في الطيب، ابن منظور، لسان العرب، 1/ 334، مادة حلب.

(40) ابن منظور، لسان العرب، 1/ 461، مادة سخب.

(41) البخاري، صحيح البخاري بشرح الكرماني، 21/ 106.

(42) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، ت255هـ، المحاسن الأضداد، ص251، دار مكتبة العرفان، لبنان، د .ت.

(43) ابن منظور، لسان العرب، 11/ 140 مادة حبل.

(44) ابن منظور، لسان العرب، 1/ 602، مادة عصب.

(45) ابن منظور، لسان العرب، 10/ 93 مادة خنق.

(46) الأصبهاني، الأغاني، 7/ 159.

(47) الأغاني، 7/ 159.

النوع من القلائد المصنوعة من الثمار كانت سائدةً في ذلك العصر أم أنها كانت مجرد علامة فارقة للتعارف.

ومن أنواع القلائد أيضاً الـ«سمط» وتكون أطول من المخنقة[48] قال الشاعر الأعشى[49]:

كـأن الـسُـمـوط عـكّـفـهـا الـسـلـكُ ... بـعـطـفَـيْ جـيـداءَ أم غـزال

ومن حلى الجيد الأخرى ما يعرف بـ«الطوق» ويكون من الذهب والفضة[50] قال الأعشى[51]:

يـوم ابـدتُ لـنـا قـتـيـلـة ... عـن جـيـد تـلـيـع تُـزيـنـهُ الأطـواق

وبعض أنواع الأطواق كانت تصنع من الورق «الفضة»، ويروي ابن هشام أن أختاً لأبي بكر الصديق فقدت في عام الفتح طوقاً لها من ورق[52]، ويبدو أن الطوق أنواع، منه ما يعرف بـ«العلطة» وقيل هي القلادة، وقيل هي الودعة في العنق، وورد عن حبيبة بن طريف العكُلي، وهو يشبب بليلى الأخيلية فيقول[53]:

جـاريـة مـن شـعـبٍ ذي رعـيـنُ ... حـيـاكـة تـمـشـي بـعـلـطـتـيـن

ومن القلائد أيضاً ما يعرف بـ«التمائم» وهي عبارة عن خرز رقطاء تنظم في

---

(48) ابن الأجدابي، أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل، ت470هـ، كفاية المتحفظ وغاية المتلفظ، تحقيق عبد الرزاق الهلالي، ص28، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط7، 1986م.

(49) الديوان، ص245.

(50) ابن دريد، محمد بن الحسن، ت321هـ، جمهرة ابن دريد، تحقيق رمزي منير البعلبكي، 2/ 925، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1988م، ابن منظور، لسان العرب، 10/ 231، مادة طوق.

(51) ديوان الأعشى، ص191، الأصبهاني، الأغاني، 1/ 35، 8/ 275، ياقوت الحموي، أبو عبد الله، ت 626هـ، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، 4/ 1817، دار الغرب العربي، بيروت، ط1، 1993م.

(52) السيرة النبوية، 4/ 47، الذهبي، تاريخ الإسلام، المغازي/ 558 ـ 559.

(53) ابن منظور، لسان العرب، 7/ 354 ـ 355، مادة علط.

السّير وتلبس في العنق[54]، قال عمر بن أبي ربيعة[55]:

هـــل تـــرى مـــثـــل ظـــبـــيـــة   قـــلـــدوهـــا الـــتـــمـــائـــمـــا

ولا زالت ظاهرة لبس التمائم قائمة في عصرنا الحاضر، حيث يلبسها الأطفال وغيرهم، ومن حلي الجيد الذهبية أيضاً «السلسلة» يروى أنه كان لفاطمة بنت الرسول ﷺ سلسلة من ذهب أهداها لها علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ألا أنها باعتها واعتقت بثمنها غلاماً[56].

ولم تترك المرأة شعرها دون زينة، فعمدت إلى تسريحه وترجيله مستخدمة ما يعرف بـ«الخلال» وهو المدري أي المشط قال الأعشى[57]:

حـــرة طـــفـــلـــة الأنـــامـــل تـــرتـــب   ســـخـــامـــاً تـــكـــفـــهُ بـــخـــلالِ

كما أنَّها اتخذت له الحلي، ومنها ما يعرف بـ«النقاريس»، وتكون على صيغة الورد تغرزه المرأة برأسها وبعضها يصنع من الزبرجد، أنشد الليث قائلاً[58]:

فـحُـلـيتَ مـن خـزٍ وبـزٍ وقـرمـزٍ   ومن صنعة الدّنيا عليكِ النقاريس

ومن زينة رأس المرأة أيضاً، الإكليل، ويقال له التاج، وهو شبه عصابة مزينة بالحواهر وبعضها بالمرجان، قال حسان بن ثابت[59]:

دنـا الـفـصـح فـالـولائـد يـنـظـمـن   ســـراعـــاً أكـــلـــة الـــمـــرجـــان

ومما كانت تتحلى به المرأة في رأسها أيضاً ما يعرف بـ «الزرجوانات»

---

(54) ابن منظور، لسان العرب، 12/ 69، مادة تمم.

(55) الأصبهاني، الأغاني، 6/ 117.

(56) النسائي، أبو عبد الرحمن بن شعيب، ت 303هـ سنن النسائي المجتبى ومعه زهر الربى، 7/ 136، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1964م.

(57) أبو زيد القرشي، محمد بن أبي الخطاب، ت حدود 170هـ، جمهرة أشعار العرب، شرحها عمر فاروق الطباع، ص103، دار الأرقم، بيروت، د .ت. 1995م.

(58) ابن سيدة، المخصص، 4/ 54، ابن منظور، لسان العرب، 6/ 241، مادة نقرس.

(59) ابن منظور، لسان العرب، 11/ 595، مادة كلل.

تضعها على ضفائرها وقرونها قال ابن ميادة الشاعر الأموي[60]:

كـأن الـقـرون الـسـود فـوق قـذهـا إذا زال عـنـهـا بـرقـع ونـصـيـفُ

بـهـا زرجـونـاتٌ بـقـفـر تـنـظـمـت لـهـا الـريـح حـتـى بـيـنـهـن رفـيـف

كما اتخذت المرأة الحلي الثمينة، كالدر والياقوت الشذر والمرجان لتزيين قرونها وغدائرها، قال عمر بن أبي ربيعة[61]:

وبـدائـد الـمـرجـان فـي قـرن والـدر والـيـاقـوت والـشـذر

ولتجميل شعرها وإخفاء ما فيه من عيوب، اتخذت المرأة من التصفيفات التي تناسب ذلك كالنوفلية، وهي عبارة عن شيء من الصوف تضعه المرأة على رأسها ثم تختمر به ليبدو شعرها أكثر كثافةً وجمالاً قال الشاعر جران العود[62]:

ألا لا يـغـرّن أمـرأ نـوفـلـيـة على الرأس بعدي والترائب وضحُ

وكان للأذن حليها وزينتها، ومما كان من حلى الأذن ما يعرف بـ«الخوصه»[63]، وتورد مصادرنا التأريخية أن من تحلت بها صفية بنت حيي بن أخطب حين تزوجها الرسول ﷺ[64].

ومن حلي الأذن الرعث، وهو القرط أسفل الأذن، ويكون من الذهب أو اللؤلؤ[65]، وتروي مصادرنا العربية أنه قدم على الرسول ﷺ حلي من ذهب

(60) الأصبهاني، الأغاني، 2/ 233، زرجوانات، فارسية معربة، قضبان الكرم، ابن منظور، لسان العرب، 3/ 197، مادة زرجن.

(61) شرح الديوان، ص141.

(62) ابن سيدة، المخصص 4/ 59، ابن منظور، لسان العرب، 11/ 673، مادة نفل، فروخ، تاريخ الأدب العربي، 1/ 191.

(63) لم أجد له معنى في المعاجم المتوفرة بين أيدينا، جمهرة اللغة، لسان العرب، كفاية المتحفظ، تاج العروس، ولكن وجدنا تخويص التاج أي تزيّنه بصفائح الذهب، الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب، ت 817هـ، القاموس المحيط، 2/ 302.، مؤسسة الحلبي وشركائه، القاهرة، د.ت.

(64) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، ت 852هـ، الإصابة في تمييز الصحابة ومعه الاستيعاب في أسماء الأصحاب، 4/ 337 ـ 338، دار الكتاب العربي، بيروت، د .ط، د.ت.

(65) ابن الأجدابي، كفاية المتحفظ، ص128، ابن منظور، لسن العرب، 2/ 152، مادة رعث.

ولؤلؤ يقال له الرعاث فحلى به أم زينب بنت نبيط ـ زوج أنس بن مالك ـ[66]، ويسمى الرعاث أيضاً بـ«التومتان» قال الشاعر الأعشى:

هـــزج عـــلـــيـــه الـــتـــومـــتـــان   إذا نـــشـــاء عـــدا بـــهـــا[67]

أما التومة، فهي القرط فيه حبة لؤلؤ، وبعضها يتخذ من الفضة المطلية بالعنبر، جاء في حديث الرسول ﷺ. للنساء قوله: أتعجز إحداكن أن تتخذ تومتين من فضة تلطخهما بالعنبر[68] ومن حلي الأذن أيضاً «الشنف» وهو ما يلبس في أعلى الأذن ويقال له القرط الأعلى[69]، قال الحطيئة[70].

إذا هـم بـالأعـداء لـم تـثـن هـمـهُ   كـعـابٌ عـلـيـهـا لـؤلـؤ وشـنـوف

وكان لدى هند بنت عتبة قرطٌ أعطته وحشياً غلام جبير بن مطعم[71]، أما الخُرص أو الخِرص فهو القرط بحبة واحدة، وقيل هو حلقة من ذهب أو فضة كهيئة القرط[72].

ومن طريف ما يرد من اهتمام المرأة بزينة أذنها ما أورده الأصبهاني من أن فتاة مرت بأبي هرمة الشاعر الأموي فإذا هي قد قورت وجهها وتغير شكلها وخلقها، فسألها عن خبرها فأجابت: استعار لي أهلي حلياً وثقبوا أذني لألبسه، وكانت مدعوة لحضور أحد الأعراس، فورم وجهي وأذني فردوه ولم أشهد العرس فقال فيها[73]:

---

(66) ابن سعد، الطبقات، 8/ 479، الهيثمي، مجمع الزوائد، 5/ 150، ابن حجر العسقلاني، الإصابة ومعه الاستيعاب، 4/ 315، ابن منظور، لسان العرب، 2/ 152، مادة رعاث.

(67) ديوان الأعشى، ص28.

(68) ابن منظور، لسان العرب 12/ 74، مادة توم.

(69) ابن منظور، لسان العرب، 9/ 183، مادة شنف.

(70) جرول بن أوس، ت59هـ، ديوان الحطيئة، ص170، تحقيق نعمان محمد أمير، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1987م.

(71) ابن هشام، السيرة النبوية، 3/ 54.

(72) ابن منظور، لسان العرب، 7/ 22، مادة خرص.

(73) الأغاني، 5/ 51.

كـثـاقـبـةٍ لـحـلْـيٍ مـسـتـعـارٍ بـأذنـيـهـا فـشـأنـهـمـا الـثـقـوبُ

فـردت حُـلْـيَ جـارتـهـا إلـيـهـا وقـد بـقـيـت بـأذنـيـهـا نـدوبُ

ومن حلي المرأة على وسطها «الوشاح» تشده المرأة بين عاتقها وكشحيها، وهو عبارة عن كرسين من لؤلؤ وجوهر منظومين بشكل مخالف بينها ومعطوف أحدهما على الآخر، أو يصنع من نسيج من أديم مرصع بالجوهر[74]، أو يكون من سيور ملونة، وذكر أبو نعيم الأصبهاني في حديث المرأة السوداء التي اتهمت بوشاح أحمر من سيور لصبيةٍ من العرب ـ وكانت الحديا قد التقطته وأعادته ـ فبرئت منه وأسلمت، وأصبحت إحدى الصحابيات قالت في ذلك[75]:

ويـوم الـوشـاح مـن تـعـاجـيـب ربـنـا ألا أنـه مـن بـلـدة الـكـفـر نـجـانـي

وكانت صفية بنت أبي عبيد اللّه بن مسعود، زوج عبد اللّه بن عمر بن الخطاب ممن تلبس الوشاح[76] ومن النساء من كانت تلبس وشاحين منهم أمة شابة كانت تدخل على عائشة زوج الرسول ﷺ[77]. ويعزز ذلك قول الشاعر ذي الرمة، غيلان بن عقبة العدوي، ت 117هـ[78]:

غراء يجري وشاحاها إذا انصرفت منها على أهضم الكشحين مُنْخَضِدِ

وكان بعض هذه الحلي ـ الوشاح ـ يصنع من الذهب، وجاء عن صاحب الأغاني أن جارية للخليفة سليمان بن عبد الملك كانت تتوشح بوشاحين من ذهب[79]، وتعرض عمر بن أبي ربيعة للوشاح في كثير من أشعاره[80].

---

(74) ابن منظور، لسان العرب، 2/ 633، مادة وشح.

(75) حلية الأولياء، 2/ 71، ابن الجوزي صفوة الصفوة، تحقيق محمد فاخوري ومحمد رواسي قلعجي، 2/ 72، دار المعرفة بيروت، ط3، 1985م، ابن منظور، لسان العرب، 2/ 633، مادة وشح.

(76) ابن سعد، الطبقات، 8/ 472 ـ 473.

(77) ابن سعد، الطبقات، 8/ 493.

(78) ديوان ذي الرمة، ص28.

(79) الأصبهاني، 4/ 117.

(80) شرح الديوان، 208، 391، 488، 497.

ولم تترك المرأة يدها بدون زينة ذهبية أو فضية منها ما كان في معصمها أو أصابعها أو عضدها، منها السوار من الذهب أو الفضة قال تعالى: ﴿فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾[81]، وقال تعالى: ﴿وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ﴾[82]، وقال أيضاً: ﴿فَلَوْلَآ أُلْقِىَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ﴾[83] وقال تعالى: ﴿جَنَّـٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾[84]، وأورد ابن الجوزي عن أم حبيبة ـ رملة بنت أبي سفيان ـ حين خطبها الرسول ﷺ أعطت جاريتها (أبرهة) سوارين من فضة[85]، وقال الأعشى[86]:

وألوتْ بكفٍ في سوارٍ يَزينُها ... بَنانٌ كهُداب الدمقس المفتَّل

وقال عمر بن أبي ربيعة[87]:

ثم قالت وسامحت بعد منع ... وأرتني كفّاً تُزين السّوارا

وهناك أنواع أخرى من الأسورة، وهي الجبارة، والقُلب والمِسك، فأما الجبارة فتكون من الذهب أو الفضة قال الأعشى[88]:

فأرتكَ كفّاً في الخضاب ... ومعصماً مثل الجُبارهْ

أما القلب فهو السوار يكون من عاج أو غيره[89]، وفي الحديث عن الرسول ﷺ أنه قال لثوبان: «اشترِ لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج»[90]، وقال الشاعر الأموي الأخطل[91]:

---

(81) سورة الكهف، الآية: 31.

(82) سورة الإنسان، الآية: 21.

(83) سورة الزخرف، الآية: 53.

(84) سورة فاطر، الآية: 33.

(85) صفوة الصفوة، 2/ 44.

(86) ديوان الأعشى، ص214.

(87) شرح ديوان عمر ص140.

(88) ديوان الأعشى، ص117، ابن منظور، لسان العرب، 4/ 115، مادة جبر.

(89) ابن الأجدابي، كفاية المتحفظ، ص28.

(90) أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي، ت275هـ، سنن أبو داود، 2/ 405، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1952م، ابن منظور، لسان العرب، 1/ 602، مادة عصب.

(91) الأصبهاني، الأغاني، 7/ 360.

من الخفرات البيض أما وشاحها فيجري وأما القُلبُ منها فلا يجري

أما المسك، فهي أسورة تكون من قرون أو عاج أو من الذبل[92]، قال الشاعر جرير[93]:

ترى العَبَسَ الحَولِّي جوناً بكوعها لها مسكاً من غير عاجٍ ولا ذَبلِ

وقد تكون المَسكة من ذهب أو فضة، وورد أن عائشة زوج الرسول ﷺ كان عليها مسكتان من ذهب[94]، وقيل بل مسكتان من فضة[95]، وروى الواقدي أنه في غزوة أحد كانت هند بنت عتبة ومعها نساء قريش تلبس مسكتين[96]، وروى أنه كان على فاطمة بنت علي بن أبي طالب مسكاً غلاظاً في كل يد اثنتان اثنتان[97] ومن ضروب الأسورة أيضاً ما يسمَّىَ بـ«اليارق»[98] قال شبرمة بن الطفيل[99]:

لعمري لظبيٌ عند باب ابن محرزٍ أغنُّ عليه اليارِقان مَشوفُ

وقال الأعشى[100]:

إذا قَلَّدَتْ مِعصماً يارقين فُصل بالدرُ فصلاً نضيرا

وقال عمر بن أبي ربيعة[101]:

تعلق هذا القلبُ للحب معلقاً غزالاً تحلى عقد دُرٍ ويارقا

---

(92) الذبل، عظم أو جلد دابة بحرية، ابن الأجدابي، كفاية المتحفظ، ص28 هامش.

(93) ابن منظور، لسان العرب، 10/ 487، مادة مسك.

(94) النسائي، سنن النسائي، 7/ 138.

(95) ابن منظور، لسان العرب، 10/ 487، مادة مسك.

(96) المغازي، 1/ 274.

(97) ابن سعد، الطبقات 8/ 466، أحمد بن حنبل، مع منتخب كنز العمال، 3/ 35.

(98) ابن منظور، لسان العرب، 10/ 386، مادة يرق.

(99) ابن منظور، لسان العرب، 10/ 386، مادة يرق.

(100) ديوان الأعشى، ص133.

(101) شرح ديوان عمر، ص457.

والمعضد من حلي اليد أيضاً، ويقال له الدملج والدملوج[102] قال الشاعر طرفة بن العبد[103]:

كأن البرين والدمالج عُلقت على عشرٍ أو خروع لم تُخضد

ويلبس المعضد أو الدملج على العضد قال ابن الأعرابي[104]:

والبيض في أعضادها الدماليج ومُعطيات بُدل في تعويج

وكان بعض هذه الدماليج تصنع من الذهب، وروي أنه كان للسيدة سكينة دملجان من ذهب[105]، وكانت بعض النساء تلبس الأسورة والدماليج في آن واحد.

قال عمر بن أبي ربيعة[106]:

فَبهتُ بَدُرَ حُلّيها ووشاحها وبريمها وسوارها فالدملج

ولم تهمل المرأة العربية المسلمة حُلي الأصابع، فمن حُليها الخاتم[107] ويقال له خاتام أو خيتام[108]، وتكون بعض هذه الخواتم من ذهب، وكانت عائشة زوج الرسول ﷺ عليها خواتيم ذهب[109]، كما كانت فاطمة بنت علي بن أبي طالب عليها خاتم ذهب[110]، ومن أنواع الخواتم ما يعرف بـ«الفتوخ» ويكون بغير فص[111]، وورد أن بنت هبيرة جاءت للرسول ﷺ وفي يدها فتخ من ذهب[112]، وحينما أهدى النجاشي إلى الرسول ﷺ حلياً فيها

---

(102) ابن منظور، لسان العرب، 2/ 276، مادة دملج.

(103) ديوان طرفة بن العبد، ت564م، ص33، دار صادر، بيروت، 1961م.

(104) ابن منظور، لسان العرب، 2/ 276، مادة دملج.

(105) الأصبهاني، الأغاني، 15/ 303.

(106) شرح الديوان، ص488.

(107) البخاري، صحيح البخاري بشرح الكرماني، 21/ 105.

(108) ابن منظور، لسان العرب، 12/ 163، مادة ختم.

(109) البخاري، صحيح البخاري بشرح الكرماني، 21/ 105.

(110) ابن سعد، الطبقات 8/ 466.

(111) ابن سيدة، المخصص، 4/ 49.

(112) النسائي، سنن النسائي، 7/ 137.

خاتم ذهب أرسله إلى ابنته زينب[113]، ولبست النساء خواتيم الفضة أيضاً، وكان بعض هذه الخواتيم تلبس بأصابع الرجل، وفي رواية أن أم حبيبة، حين خطبها الرسول ﷺ أعطت جاريتها خواتيم فضة كانت في أصابع قدمها[114].

وتشير بعض الروايات الأدبية أن بعض النساء كنّ يتختمن بأصابعهن العشرة، أورد الأصبهاني أن الشاعر عمر بن أبي ربيعة أصابت الخواتم العشرة لصاحبته الثريا ثنيتيه العلويين وكادت أن تتساقط إلا أنه عالجها فثبتت واسودت وكان ذلك مما يعيره به صاحبه الشاعر الحزين حين يقول له[115]:

ما بالُ سِنيكَ ما بال كسرهما أهكذا كُسِرا من غير ما باس
أنقمةٌ من فتاةٍ كنتُ تألفها أم نالها وسط شربٍ صدمة الكاس

وتلك زينة عرفتها بعض فتيات عصرنا، وإذا ما صحت تلك الرواية يتوضح لنا أن المرأة العربية من السباقات في هذا المجال.

ولم تترك المرأة ساقها وقدمها دون زينة، فقد لبست الحجل ويقال له الخلخال[116]، الذي اعتبره الإسلام من المحرمات والمخطورات التي لا يجوز إبدائها أو سماع صوت خشخشتها قال تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[117]، ومع ذلك فتشير الروايات التاريخية أن بعضاً من نساء العرب، ومن هنّ من عليّة القوم يتعمدن إظهار هذه الزينة مخالفات بذلك مبادئ الإسلام، ومعايير الحشمة والوقار التي ينبغي أن يتحلين بها، جاء في الأغاني أن أم سعيد الأسلمية وبنت يحيى بن الحكم بن العاصي ـ الخ. مروان بن الحكم ـ كانتا تخرجان فتركبان الفرس فتستبقان عليها حتى تبود خلاخيلهما»[118] ما حدا بمعاوية بن أبي سفيان إلى المشاورة في هذا الأمر لما

(113) ابن سعد، الطبقات 8/ 40.
(114) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، 2/ 42 ـ 44.
(115) الأغاني، 1/ 165.
(116) ابن الأجدابي، كفاية المتحفظ، ص28.
(117) سورة النورة، الآية: 31.
(118) الأصبهاني، 4/ 121.

فيه من تجاوز لحدود الحشمة والوقار ومخالفة الشريعة. ويبدو أن هناك حالات تظهر فيها المرأة حليها المحرمة كالحروب مخافة السبي يعزز ذلك قول الشاعر أعشى همدان، ت83هـ، وهو يرثي أهل عين الوردة قائلاً[119]:

فـلا تـبـعـدوا فـرسـانـنـا وحـمـاتـنـا　　إذا البيض أبدت عن خدام الكواعب

وقال الشاعر الأموي عبد الله بن قيس الرقيات[120]:

تـذهـل الـشـيـخ عـن بـنـيـه وتـبـدي　　عـن بُـراهـا الـعـقـيـلـة الـعـذراء

والخدمة هي الخلخال ويكون من سيور يركب فيها الذهب والفضة[121] وكانت نساء العرب تلبس هذا اللون من الزينة بما فيها نساء قريش[122]، وأعطت أم حبيبة جاريتها (أبرهة) خدمتين كانتا في قدمها حين خطبها الرسول ﷺ فرحاً وسروراً[123]، وقال خالد بن يزيد بن معاوية في رملة بنت الزبير بن العوام وكان يحبها[124]:

تـجـول خـلاخـيـل الـنـسـاء ولا أرى　　لـرمـلـة خـلـخـالا يـجـولُ ولا قُـلـبـا

ومن أنواع الخلاخيل ما يسمى بـ«البرين» قال طرفة بن العبد[125]:

كـأن الـبـريـن والـدمـالـج عُـلـقـت　　عـلـى عُـشـر أو خـروعٍ لـم تُـخـضـد

وإلى جانب هذه الحلي المصنوعة من الذهب والفضة وغيرها فقد لبست المرأة في قدمها الخفاف التي اعتبرها الإمام علي من زينة النساء.

---

(119) المسعودي، مروج الذهب، 3/ 103.

(120) عبيد الله، ت75هـ، الديوان، ص96، تحقيق محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، 1985م، ابن منظور، لسان العرب، 2/ 167، مادة خدم.

(121) ابن منظور، لسان العرب، 12/ 168، مادة خدم.

(122) الواقدي، المغازي، 1/ 274.

(123) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، 2/ 44.

(124) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، ت285هـ، الكامل، علق عليه محمد أبو الفاضل إبراهيم، 1/ 348، دار الفكر العربي، القاهرة. د .ط، د .ت ياقوت، معجم الأدباء، 3/ 1241.

(125) ديوان طرفة بن العبد، ص33.

ولبست المرأة الخفاف الملونة ـ الحمر والصفر ـ ويدلل على ذلك ما أورده الجاحظ من أن أصحاب الرسول ﷺ كانوا ينهون نساءهم من لبسها، ويقولون أنها من زينة آل فرعون[126]، ومن ثم تطور الأمر وزاد اهتمام المرأة بلباس قدمها حتى صرنا نرى فيما بعد أن النساء العربيات اتخذن الخفاف المرصعة بالجواهر والعنبر في العصور اللاحقة[127].

المصادر والمراجع

رتبت المصادر والمراجع بحسب الترتيب الهجائي لأسماء مؤلفيها المشهورين بها مع عدم الأخذ بـ ابن، أبو، ابن أبي.

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس، العهد القديم.

1 ـ ابن الاجدابي، أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل، ت 470هـ، **كفاية التحفظ وغاية المتلفظ**، تحقيق عبد الرزاق الهلالي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص7، 1986م.

2 ـ أرسلان، شكيب، **حاضر العالم الإسلامي**، دار الفكر العربي، بيروت، د. ت، د. ط.

3 ـ الأصبهاني، أبو الفرج، ت 356هـ، **الأغاني**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1957م.

4 ـ الأعشى، ميمون بن قيس، ت 7هـ، **ديوان الأعشى**، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، ط1. 1992م.

5 ـ البخاري، أبو عبد الله، ت 256هـ. **صحيح البخاري بشرح الكرماني**، المطبعة البهية، مصر، 1937م.

6 ـ البغدادي، عبد القادر بن عمر، ت 1093هـ، **خزانة الأدب ولب لباب العرب**، تحقيق محمد عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي، مصر، ط3. 1989م.

---

(126) البيان والتبيين، تحقيق محمد عبد السلام هارون، 3/ 106، نشر مكتبة الخانجي، مصر، ط3، 1968م.

(127) المسعودي، مروج الذهب، 4/ 317.

7 ـ البلاذري، **أحمد** بن يحيى.، ت 279هـ، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أذيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت د.ت، 1987م.

8 ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، ت 255هـ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، نشر مكتبة الخانجي، مصر، ط3، 1968م.

9 ـ الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، دار مكتبة العرفان، لبنان، د.ت.

10 ـ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، ت 597هـ، **صفوة الصفوة**، تحقيق محمد فاخوري ومحمد رواسي قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1985م.

11 ـ جوهري، طنطاوي، **الجواهر في تفسير القرآن الكريم**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1350هـ.

12 ـ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، ت 852هـ، **الإصابة في تمييز الصحابة ومعه الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، دار الكتاب العربي، بيروت، د .ط، د .ت.

13 ـ الحطيئة، جرول بن أوس، 59هـ، **ديوان الحطيئة**، تحقيق نعمان محمد أمير، نشر مكتبة الخانجي، ط1، 1987م.

14 ـ ابن حنبل، أحمد، ت241هـ، **مسند أحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، دار الفكر، مصر، د .ت.

15 ـ الحوفي، أحمد محمد، **المرأة في الشعر الجاهلي**، دار الفكر العربي، مصر، ط2، 1963م.

16 ـ أبو داوود، سليمان بن الأشعث الأزدي، ت275هـ، **سنن أبي داوود**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1952م.

17 ـ ابن دريد، محمد بن الحسن، ت 321هـ، **جمهرة ابن دريد**، تحقيق رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1. 988م.

18 ـ الذهبي، محمد بن إبراهيم، ت748هـ، **تاريخ الإسلام**، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987م.

19 ـ ذي الرمة، غيلان بن عقبة العدوي، ت117هـ، **شرح ديوان ذي الرمة**، قدم له وعلق عليه سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د .ت.

20 ـ أبو زيد القرشي، محمد بن أبي الخطاب، ت حدود 170هـ، **جمهرة أشعار العرب**، شرحها عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1995م.

21 ـ ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، ت 230هـ، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، د .ط، د .ت.

22 ـ ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي، ت 458هـ، **المخصص**، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

23 ـ الطبري، محمد بن جرير الطبري، ت 310هـ، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2.، 1954م.

24 ـ طرفة بن العبد، ت 564م، **ديوان طرفة بن العبد**، دار صادر، بيروت، 1961م.

25 ـ عمر بن أبي ربيعة، ت 35هـ، **شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة**، تحقيق محمد محيي الدين بن عبد الحميد، دار الأندلس، بيروت، د.ت.

26 ـ فروخ، عمر، **تأريخ الأدب العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1965م.

27 ـ الفيروزأبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ت 817هـ، **القاموس المحيط**، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، د.ت.

28 ـ ابن قيس الرقيات، عبيد الله، ت 75هـ، **ديوان عبد الله بن قيس الرقيات**، تحقيق محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، 1958م.

29 ـ لنتون، رالف، **شجرة الحضارة**، ترجمة أحمد فخري، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م.

30 ـ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، ت 285هـ. **الكامل**، علق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، د .ط، د .ت.

31 ـ المسعودي، أبو الحسن علي، ت 346هـ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة الإسلامية، بيروت، د .ط، د.ت.

32 ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، ت 711هـ، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1956م.

33 ـ النسائي، أبو عبد الرحمن بن شعيب، ت 303هـ، **سنن النسائي المجتبى ومعه زهر الربى للسيوطي**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1964م.

34 ـ أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، ت 430هـ، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1967م.

35 ـ **الواقدي**، محمد بن عمر، ت207هـ، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1984م.

36 ـ ول، ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، مطابع الدجوى، القاهرة، ط4، 1973م.

37 ـ هامرتن، السير جون، **تأريخ العالم**، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د .ط، د .ت.

38 ـ ابن هشام، عبد الملك بن هشام المعافري، ت218هـ، **السيرة النبوية**، علق عليها وفهرسها عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1990م.

39 ـ الهيثمي، علي بن أبي بكر، ت 807هـ، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحرير العراقي وابن حجر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1967م.

40 ـ ياقوت الحموي، أبو عبد الله، ت 626هـ، **معجم الأدباء**، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب العربي، بيروت، ط1، 1993م.





دكتور عبد الدائم الباجقني
جامعة الفاتح - كلية الآداب - طرابلس - ليبيا

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على خير من نطق بالضّاد، وأفصح من بيّن للناس ما نزّل إليهم، وبعد،

فإن التقديم والتأخير في الكلام «هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرّف، بعيد الغاية، لا يزال يفترّ[1] لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك معه، ويلطف لديك موقعُه، ثم تنظر فتجد سبب أنْ راقك ولطف عندك، أن قدّم فيه شيء، وحوّل اللفظ عن مكان إلى مكان»[2].

(1) لعل معناه يُظهر أو ما شابهها.
(2) دلائل الإعجاز، ص106.

وقد ورد منه في القرآن الكريم أنواع حصرها الزركشي في ثلاثة:

النوع الأول: ما قدّم والمعنى عليه، أي أن اللفظ والمعنى مقصود تقدمهما ومقتضيات هذا النوع كثيرة ذكرها منها الزركشي خمسةً وعشرين(3).

النوع الثاني: مما قدّم والنية به التأخير، أي لفظه مقدم، ومعناه مؤخر(4)، وهذان النوعان يكونان في آية واحدة أو سياق واحد.

النوع الثالث: ما قدّم في آية وأخّر في أخرى، وهذا الاختلاف في نظم العبارات ذوات المعنى الواحد، لا يظهر إلاّ بمقارنة عبارتين تتحدثان عن موضوع واحد، فتجد أن كلمة أو أكثر قد قدّمت في موضع، وأخرت في آخر، ولعلّ هذا يظهر جلياً عند من يحفظ القرآن الكريم، إذ تكون هذه مواضع للخطإ، يجب عليه زيادة التركيز عند قراءتها، وقد نجد بعضهم من يصنع طريقة خاصة ـ وعادة تكون علامة لفظية ـ حتى لا يقع في الخطإ.

وهذا النوع هو الذي يخص بحثنا، وسنعرض لذكر نماذج متعددة منه، لمحاولة تلمس الحكم والنكت المعنوية والبلاغية فيه. وذلك بذكر آراء العلماء الذين خاضوا في هذا الموضوع ـ بقدر المستطاع ـ ومحاولة التأليف بينها عند تعدّدها، أو ترجيح بعضها بما لا يتعارض والسياق القرآني، ولا تضيق به اللغة.

وأحاول أن أسوق هذه النماذج وأدرسها «للاستشهاد بها على روعة عظم القرآن الكريم، وعلوّ بلاغته، وسمّوه على كلام الناس وأساليبهم بهذا النظم المحكم، وتلك لبلاغة المعجزة التي تجلّت في جميع سوره وآياته، بل في وضع حروفه من ألفاظه، وألفاظه من جمله، وجمله من تراكيبه»(5).

يقول ابن عطية في مقدمة تفسيره المحرر الوجيز عن إعجاز القرآن: «ووجه إعجازه أن الله ـ تعالى ـ قد أحاط بكل شيء علماً، وأحاط بالكلام كله

(3) البرهان، 3، 238 ـ 275.

(4) المرجع السابق، 3: 275 ـ 283.

(5) فنون البلاغة بين القرآن وكلام العرب، ص64.

علماً؛ فإذا ترتبت اللفظة من القرآن، علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى، وتبيّن المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره»[6]؟

ولم أصنف النماذج التي أتيت بها على طريقة معيّنة، لتداخل الحِكَم والأسباب، بل تتبعت ترتيب المصحف عند ذكر أوّل آية ثم قرنتها بالآية الأخرى ـ وقد تكون أكثر من آية في أكثر من موضع ـ التي بينهما تقديم وتأخير.

ولعلي بهذا البحث المتواضع أساهم ـ بجهد المقل ـ في تزويد القارئ الكريم ببعض هذه الجوانب المخبأة، من روائع كتاب الله المحكم، في بعض كتب التفسير، أو الكتب المفردة مثل هذا الموضوع، وما شاكله، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

عدم قبول الشفاعة ـ عدم أخذ الفدية:

قال الله ـ تعالى ـ في سورة البقرة: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾[7].

وقال أيضاً في السورة ذاتها: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[8].

في الآية الأولى قدّم ـ سبحانه ـ نفي قبول الشفاعة على عدم أخذ الفدية، وفي الثانية قدّم عدم قبول الفدية على نفي الشفاعة، فما الحكمة في ذلك؟ ونحن متيقنون من أن كل لفظة في القرآن الكريم موضوعة بحسبان.

فسبب تقدّم ذكر الشفاعة على عرض الفدية ـ والله أعلم ـ مرتبط بآيات سابقة في «نداء بني إسرائيل نداء التنبيه والإنذار والتذكير»[9] بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي

(6) سورة 1: 38.

(7) سورة البقرة، الآية: 48.

(8) سورة البقرة: 123.

(9) التحري والتنوير، 1: 697.

إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾[10] .

ثم جاء الاعتراض الاستفهامي بقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[11] «والاستفهام هنا للتوبيخ. . لأن التوبيخ يلازم الاستفهام؛ لأن من يأتي ما يستحق التوبيخ عليه من شأنه أن يتساءل الناس عن ثبوت الفعل له، ويتوجهون إليه بالسؤال، فينتقل من السؤال إلى التوبيخ، ويتولّد عنه معنى التعجب من حال الموبّخ؛ وذلك لأن الحالة التي وبّخوا عليها، حالة عجيبة؛ لما فيها من إرادة الخير للغير، وإهمال النفس منه، فحقيق بكل سامع أن يعجب منها»[12] .

والمأمور بالبرّ قد يستمسك بما أمر به، فيكون سبباً في نجاته من العصيان، وإذا أمكن هذا فقد وقع الاهتداء بأمر هؤلاء المتعجّب من حالهم. ولعلّ هذا الجزاء الإحساني للمأمورين الصادقين قد يُطمِع الآخرين في الحصول على ثواب نصحهم، وإن كانوا يبطنون خلاف ما يظهرون. وهذا جار على مألوف طمع اليهود[13] «فلتوهم هؤلاء إمكان شفاعة من أمورهم بالبر وطمعهم في ذلك، كان آكد شيء نفي الشفاعة لهم؛ لإمكان توهمها»[14]. فجاء تقديم الشفاعة على عدم أخذ الفدية، على عكس الآية الأخرى التي لم يتقدم فيها ما يستدعي ذلك بل جاءت على ما هو معهود في الدنيا من تقديم الفدية لخلاص قريب أو عزيز وقع في عظيمة كإفساد أملاك الغير أو قتل نفس أو غيرها من الجرائم.

ولعل في التقديم والتأخير في هاتين الآيتين ما يشير إلى صنفين من البشر:

---

(10) سورة البقرة، الآية: 40.
(11) سورة البقرة، الآية: 44.
(12) التحرير والتنوير، 1: 475.
(13) انظر: ملاك التأويل، 1: 196.
(14) ملاك التأويل، 1: 196.

فـ«من كان ميلُه إلى حب المال أشد من ميله إلى علو النفس، فإنه يقدّم التمسّك بالشافعين، على إعطاء الفدية. ومن كان بالعكس يقدّم الفدية على الشفاعة»[15].

وقد أشار ابن عاشور ـ رحمه الله ـ إلى أن التقديم والتأخير هو تفنن في الكلام؛ مما تنتفي به سآمة الإعادة، مع حصول المقصود من التكرير[16]، وقد تنبّه إلى حصول غرض بلاغي دقيق من هذه الإعادة متمثل فيما يسمى بالاحتراس: وهو ضرب من ضروب الإطناب[17]. فالذي نفي عنه القبول في الآيتين سواء أكان الشفاعة أم العدل، ذكر أولاً، ثم عطف عليه الآخر بنفي مستقل، حتى لا يوهم أخذ العدل أو نفع الشفاعة، يقول: «وقد حصل مع التفنن نكتة لطيفة إذ جاءت الشفاعة في الآية الأولى مسنداً إليها المقبولية، فقدمت على العدل بسبب نفي قبولها، ونفي قبول الشفاعة لا يقتضي نفي أخذ الفداء، فعطف نفي أخذ الفداء للاحتراس. وأما في الآية الثانية فقدم الفداء؟! لأنه أسند إليه المقبولية. ونفي قبول النداء لا يقتضي نفي نفع الشفاعة، فعطف نفي نفع الشفاعة على نفي قبول النداء، للاحتراس أيضاً»[18].

وفي كلام الآيتين يمتنع الفداء ولا تقبل الشهادة، وإن لكل نفس ما قدمت من خير أو شر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[19].

وأدخلوا الباب ـ وقولوا حطة:

قال تعالى حكاية عن بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا

(15) الفخر الرازي 1: 58.

(16) انظر: التحرير والتنوير، 1: 698.

(17) الاحتراس: كل زيادة تجيء لدفع ما يوهمه الكلام مما ليس مقصوداً. (علم المعاني، د. عبد العزيز عتيق، ص: 212، والإطناب: زيادة اللفظ على المعنى لفائدة (المرجع السابق، ص205).

(18) التحرير والتنوير 1: 698، (بتصرف يسير).

(19) سورة الشعراء، الآيتان: 88 و89.

حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ[20] نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[21].

وقال أيضاً: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٰٔتِكُمْ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[22].

موضوع بحثنا يخص قوله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ من حيث تقديم الدخول في الآية الأولى وتأخيره في الثانية. وتأخير القول في الآية الأولى وتقديمه في الثانية. فهل من حكمة نتلمسها في ذلك؟

يرى الزمخشري أن التقديم والتأخير فيهما سيان، والمعنى واحد، حيث أشار إلى ذلك بقوله: «وسواء قدّموا الحطة على الدخول أو أخروها، فهم جامعون في الإيجاد بينهما»[23] باعتبار أن الواو العاطفة لمطلق الجمع[24].

ويزيد ابن عاشور نكتة التفنن في الإخبار[25].

بينما يرى صاحب ملاك التأويل أن التغاير في التأليف لازم لذات السبب، من عدم إفادة الواو الرتبة، الذي قد يوهم «أنهم أمروا بالسجود والقول منفصلين، غير مساوق أحدهما للآخر... فقدّم وأخّر في السورتين؛ ليحرز المجموع أن المراد بهذا القول أن يكون في حال السجود، لا قبله ولا بعده»[26].

وهذا التنوع في التقديم والتأخير نتج عنه عديد من النكات اللطيفة، بالإضافة إلى التساوق مع العرب الفصحاء في طرق تعابيرهم وإخبارهم، فمن

---

(20) كلمة أمرا الله بها بني إسرائيل، ومعناها: حط عنا ذنوبنا، وهي دعاء (انظر: المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني).
(21) سورة البقرة، الآية: 58.
(22) سورة الأعراف، الآية: 161.
(23) الكشاف، 2: 125.
(24) المغني، ص463.
(25) انظر: التحرير والتنوير، 9: 145.
(26) ملاك التأويل، 1: 205.

هذه النكات تعيّن كون الواو هنا للمعيّة؛ لأن المراد الدخول سجّداً، مقترناً بالقول «فاكتفى بتقلب الورود عن الإفصاح بواو المعيّة، إيجازاً جليلاً، وبلاغة عظيمة»[27].

ومن ديدن العرب الفصحاء أنها إذا أخبرت عن مخبر ما، أو أسندت إليه حكماً من الأحكام، وقد شركه غيره في الحكم، وقد عطفت بالواو المقتضية عدم الترتيب، فإنهم مع ذلك إنما يبدأون بالأهم والأولى[28]، قال سيبويه: كأنهم يقدّمون ما بيانه أهم لهم، وهم به أعنى[29]. وهذا كثير في كتاب الله مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[30] فالصلاة والزكاة مطلوبان، مقامهما في الطلب الإيماني معلوم، ولكن المبدوء به أهم، فالصلاة لا تسقط بأي حال من الأحوال، بينما تسقط الزكاة عمّن لا يملك نصابها. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[31]، وقوله: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[32] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾[33].

وهو ما عبّر عنه صاحب تفسير المنار بقوله: «. . . ولكن لو كان التعبير في الموضعين واحداً، لفهم منه أن المقدّم في الذكر أرجح أو أهم ولو في الجملة، كما هي القاعدة في التقديم لذاته، فكان الاختلاف دالاً على عدم الفرق بين تقديم هذا وتأخير ذلك، وبين عكسه»[34].

فعلى هذا الاعتبار نقول: إن التقديم والتأخير في الآيتين ليسا سواء، بل هما متلازمان ضرورة. وأيضاً فإن القول: إن الواو تقتضي عدم الترتيب ليس مسلماً. قال ابن هشام: «وقول السيرافي: إن النحويين واللغويين أجمعوا على

---

(27) ملاك التأويل، 1: 205.

(28) انظر المرجع السابق، 1: 206.

(29) انظر الكتاب، 1: 34.

(30) سورة المزمل، الآية: 20.

(31) سورة النساء، الآية: 58.

(32) سورة الحديد، الآية: 7.

(33) سورة التوبة، الآية: 62.

(34) 9: 372.

أنها ـ الواو ـ لا تفيد الترتيب، مردود. بل قال بإفادتها إياه: قطرب والربعي، والفراء، وثعلب، وأبو عمر الزاهد، وهشام، والشافعي»[35].

وعلى هذا القول يتأكد التقديم والتأخير؛ للإيفاء بالمقصودين كليهما، وهما الإتيان بالسجود والدعاء متلازمين، سواء أفادت الواو مطلق الجمع أم أفادته مع الترتيب.

والغريب ما قاله الخطيب الإسكافي في هذا الموضوع، فقد وقع في المحظور بقوله عن قصة موسى عليه السلام وبني إسرائيل، وعن سائر الأنبياء عليهم السلام: «لم يقصد إلى حكاية الألفاظ بأعيانها، وإنما قصد إلى اقتصاص معانيها، وكيف لا يكون كذلك، واللغة التي خوطبوا بها غير العربية، فإذاً حكاية اللفظ زائلة، وتبقى حكاية المعنى، ومن قصد حكاية المعنى كان مخيّراً بأن يؤديّه بأيّ لفظ أراد، وكيف شاء من تقديم وتأخير، بحرف لا يدلّ على ترتيب كالواو. .»[36].

كأنه ـ رحمه الله ـ نسي أننا حيال نصٍّ قرآني، معجزٍ لفظاً ومعنى، قد وضع فيه كل لفظ بدقّة معجزة، بغض النظر عن لغة القوم المتحدّث عنهم، وأن اللفظ القرآني غير زائل، بل هو باقٍ إلى ما شاء الله، متساوق مع معناه، مقصود بتأليفه، معجز بفنون بلاغته، سواء ما عرفه منها العلماء ـ كما رأينا وسنرى بعضاً منها ـ أو ما سيعرفون، أو ما سيبقون عنها غافلين، فمعجزات القرآن وآياته أعظم من أن يحاط بها كلها، والدليل على ذلك ما رأينا من اعتناء العلماء على مر السنين للمحافظة على اللفظ القرآني، وقراءاته، وتبيين المتواتر منها والشاذ، حتى يبقى القرآن محفوظاً بلفظه ورسمه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[37].

ونرى أن ما قاله الخطيب هنا هي كبوة جواد، يجب ألا يتابع عليها، وإلاّ

(35) المغني، ص464.

(36) درة التنزيل وغرة التأويل، ص16.

(37) سورة الحجر، الآية: 9.

فإنه قد قال في موضع آخر من كتابه ما نصه «إذا أورد الحكيم ـ تقدّست أسماؤه ـ آية على لفظة مخصوصة، ثم أعادها في موضع آخر من القرآن، وقد غيّر فيها لفظة كما كانت عليه في الأولى، فلا بدّ من حكمة، هناك تطلب، فإذا أدركتموها فقد ظفرتم، وإن لم تدركوها، فليس لأنه لا حكمة هناك، بل جهلتم»[38]. والله أعلم.

النصارى ـ الصابئين: الصابئون

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[39].

وقال سبحانه في سورة المائدة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[40].

وقال جل جلاله في سورة الحج: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[41].

ما الحكمة من تقديم لفظ النصارى في الآية الأولى؟ وتقديم لفظ الصابئين على النصارى في سورة الحج. ثم تقديم لفظ «الصابئون» مع رفعها في سورة المائدة؟

يرى صاحب درّة التنزيل في تفسير هذه الآيات أن الفِرق الواردة في الآيات السابقة مرتبة ترتيبين: ترتيب على حسب نزول الكتب السماوية، وترتيب زماني؛ استناداً إلى أن المراد من «الذين آمنوا» هم المؤمنون من كل هذه الفرق، يدخل ضمنهم أصحاب الفترة والحنفاء، يقول: «إن الذين آمنوا بكتب الله

(38) درة التنزيل، ص20 و21.
(39) سورة البقرة، الآية: 62.
(40) سورة المائدة، الآية: 69.
(41) سورة الحج، الآية: 17.

المتقدمة، مثل صحف إبراهيم، والذين آمنوا بما نطقت به التوراة وهم اليهود، والذين آمنوا بما أتى به الإنجيل وهم النصارى، فهذا ترتيب على حسب ما ترتب تنزيل الله كتبه»[42]. ثم ذكر «الصابئين» وهم الذين لا يثبتون على دين، وينتقلون من ملة إلى ملّة، فهم لا كتاب لهم، فوجب أن يكونوا متأخرين عن أهل الكتاب.

أما الترتيب الثاني، فهو ترتيب بحسب الأزمنة تكفلت به آية المائدة، غير أنه في هذه الآية قدّم لفظ «الصابئون» على «النصارى» والمراد تأخيره؛ «لأن الصابئين وإن كانوا متأخرين عن النصارى، بأنهم لا كتاب لهم، فإنهم متقدمون عليهم بكونهم قبلهم؛ لأنهم كانوا قبل عيسى عليه السلام فرفع «الصابئون» ونرى به التأخير عن مكانه»[43].

«فالصابئون» مرفوع على أنه مبتدأ وخبره محذوف، والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى حكمهم كذا، والصابئون كذلك. وهي كقول الشاعر:

وإلا فـاعـلـمـوا أنـا وأنـتـم بـغـاة مـا بـقـيـنـا فـي شـقـاق

تقديره: أي فاعلموا أنا بغاةٌ وأنتم كذلك[44].

أي أنه راعى في آية المائدة المعنيين: فقدمهم في اللفظ وأخّرهم في التقدير[45] وهذا بعض من إعجاز القرآن.

أما تقديم «الصابئين» في آية الحج، فجاءت على أصلها دون نيّة التأخير. وعلى هذا فنكتة التقديم والتأخير في هذه الآيات للتمييز بين ترتيب نزول بعض الرسالات السماوية، وبين وجود هذه الفرق زمنياً. والله أعلم.

بينما يرى صاحب ملاك التأويل أن المؤمنين أحق بالتقديم من أي ملة،

---

(42) ص21. وانظر: كذلك تفسير المنار، 1: 335، فرأيه قريب من هذا.

(43) درة التنزيل، ص21.

(44) انظر: الكشاف، 1: 631 و632. وفي الآية أكثر من إعراب. ولمعرفة النكتة في رفع (الصابئون) انظر: تفسير المنار، 6: 477، 478.

(45) انظر: البرهان في متشابه القرآن، ص127.

وهم المقصودون في غالب الخطاب القرآني. ثم يليهم أهل الكتابين، وهم اليهود والنصارى «فإنهم ليسوا كافرين بكل الرسل ولا منكرين لكل ما أنزل من الكتب، فقد كانوا أقرب شيء لولا التبديل والتغيير والتحريف المقدّر وقوعه عليهم...»[46] وكان ذكر اليهود سابقاً للنصارى، فهم أقدم تعريفاً وأسبق زماناً فلما اجتمعت هذه الأصناف الثلاثة مع غيرهم وهم الصابئون قدّموا عليها و«كان تقديمهم على غيرهم أوضح شيءٍ على الوارد في سورة البقرة، إلاّ أن ذكرهم لم يقع بحذف مرتب، بل وقع الاكتفاء بترتيب الذكر؛ لاستوائهم الغايات من استواء العواقب، وإنّ الفائز من الكل، إنما هو من كانت خاتمته في دار التكليف الموافاة على الإيمان والإسلام...»[47].

أما تقديم «الصابئين» في سورتي المائدة والحج، فيرى أن المفاضلة بين الصابئين والنصارى ليست على حسب حالتهم الدنيوية، كما روعيت في سورة البقرة، بل بحسب الإيمان والإخلاص لله تعالى دونما النظر إلى الملّة المنتمي إليها سواء كانت صابئة أو نصرانية، يقول صاحب الملاك: «إنه لا ترتيب في الغاية الأخراوية إلاّ بنظر آخر، لا بحسب الدنياوي والاشتراك فيما قبل الموافاة، بل المستجيب المؤمن من الكل مخلص، والمكذب متورط. ثم مراتب الجزاء بحسب الأعمال، فأوضح تقديم ذكر الصابئين في سورة المائدة ما ذكرناه»[48].

وهذا يسري من باب أولى على ما جاء في سورة الحج من تقديم الصابئين على النصارى، دون أن يكون فيه نية التأخير، كما في سورة المائدة.

وعلى كل حال، فهذان رأيان لا تعارض بينهما، وسياق الآيات يلائمهما، سواء أصابا المقصود أو قربا منه، فلكل مجتهد نصيب. وكما يقول الفخر

---

(46) 1: 219. ونحب أن نشير إلى أن الإسلام هو الذي قرّر الإيمان المنجي لصاحبه، وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر... ولا يمكن تحقيق الإيمان من هذه الفرق غير المسلمة مع بقائها على دينها، لأنها جميعاً كافرة في نظر الإسلام؛ فلا قبول لإيمان لا يوافق الإسلام.

(47) المرجع السابق والصفحة.

(48) ملاك التأويل، 1: 220.

الرازي عن هذه الآيات وما شابهها: «فهل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها، ورفع «الصابئين» في آية، ونصبها في أخرى، فائدة تقتضي ذلك؟ والجواب: لما كان المتكلم أحكم الحاكمين، فلا بدّ لهذه التغييرات من حكم وفوائد، فإن أدركنا تلك الحكم، فقد فزنا بالكمال، وإن عجزنا أحلنا الصور على عقولنا، لا على كلام الحكيم»[49].

ولعلنا بقول الرازي نردّ على صاحب المنار، حينما يبطل قول من قال: إن نكتة الترتيب بين الأصناف المذكورة في الآيات السابقة بالترقي ـ وهو الانتقال من الأدنى إلى الأعلى ـ من الجدير بقبول توبته إذا صح إيمانه، ودعمه بالعمل الصالح إلى الأجدر بذلك «ويجعل النصارى أقربها إلى القبول، ويليهم عنده الصابئون، فاليهود، فالمنافقون، وأنت تعلم أن العطف بالواو لا يفيد الترتيب، بل مطلق الجمع، فلا حاجة إلى تكلّف النكتة للتقديم والتأخير»[50].

ولكن نقول: إن التقديم والتأخير واقع في القرآن دونما شك، وأن العطف بالواو أيضاً واقع دونما شك، وأما إفادته الترتيب من عدمه، فهذا أمر مختلف فيه، كما مرّ بنا في البحث[51].

وأن صاحب المنار نفسه هو القائل: «إن النحو استنبط من اللغة، ولم تستنبط اللغة منه»[52] فكيف نحكم بالظن على اليقين؟! والله أعلم.

هدى الله ـ الهدى:

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ﴾[53].

---

(49) تفسير الفخر الرازي، 2: 113.

(50) تفسير المنار، 6: 479.

(51) ص6 و7، وانظر: المغني ص464.

(52) تفسير المنار، 6: 478.

(53) سورة البقرة، الآية: 120.

وقال في سورة الأنعام: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[54].

وقال سبحانه في سورة آل عمران: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾[55].

للسائل أن يسأل عن الحكمة في تقديم قوله تعالى: ﴿هُدَى ٱللَّهِ﴾ على ﴿ٱلْهُدَىٰٓ﴾ في الآيتين الأوليين، وتقديم ﴿ٱلْهُدَىٰٓ﴾ على ﴿هُدَى ٱللَّهِ﴾ في سورة آل عمران؟.

من خلال السياق القرآني في آية البقرة وآية الأنعام نرى أن تقديم ﴿هُدَى ٱللَّهِ﴾ يقتضيه السياق، فهو رد على من يدّعي أن هدى غير الله له هدى.

ففي سورة البقرة ادّعى ذلك اليهود والنصارى، ومن أجل مُدّعاهم هذا، فهم لا يرضون إلا عمّن اتبعهم وصدّقهم[56]، وهذا ديدنهم في كل وقت وحين، وما نشاهده في الوقت الحاضر من تلبيس الحق بالباطل، وتسمية الأمور بغير مسمياتها من وصف المدافع عن أرضه ودينه وعرضه بالإرهاب، بينما يوصف المغتصب لأرض غيره بأنه مدافع عن أفراد جنسه وحمايتهم من الإرهابيين، أمر يزاوله اليهود، ويؤيده النصارى ويدافعون عنهم في المحافل الدولية بلا حياة ولا خجل، ويمدونهم بآلات القتل والدمار «فكأنهم يرفضون أن يكون هدى، غير ما هم عليه، منكرون لما سواه. فجاءت الآية مفندة دعواهم.. أي لا هداكم ولا هدى غيركم»[57].

ويرى صاحب[58] خصائص التعبير القرآني أن في الآية قصر قلب[59]؛

---

(54) سورة الأنعام، الآية: 71.

(55) سورة آل عمران، الآية: 73.

(56) انظر: خصائص التعبير القرآني، 2: 154.

(57) المرجع السابق والصفحة.

(58) انظر: الخصائص، 2: 154.

(59) وهو أن يعتقد المخاطب عكس الحكم الذي تثبته بالقصر (علم المعاني، د. عتيق، ص172).

لأن اليهود والنصارى يعتقدون عكس الحكم المثبت بالقصر، يقول أبو السعود في خصوص هذه الآية: «قل ـ يا محمد ـ ردًّا عليهم: إن هدى الله الذي هو الإسلام، هو الهدى بالحق، والذي يحق ويصح أن يسمى هدى، وهو الهدى كله ليس وراءه هدى، وما تدعون إليه ليس بهدى، بل هو هوى»[60].

وكذلك في سورة الأنعام ففي قوله تعالى: ﴿حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى﴾ فالأصحاب يدّعون أنّ لهم هدى، فجاء الردّ موافقاً لما جاء في آية البقرة.

أما تقديم ﴿ٱلْهُدَىٰٓ﴾ في آية آل عمران على ﴿هُدَى ٱللَّهِ﴾ فهو ـ كما يرى صاحب الخصائص[61] ـ أن القوم هنا لم يبد منهم إنكار، أو دعوى استئثارهم بالهدى، بل يريدون أن يفتنوا من هم على هدى، وهم المؤمنون؛ ليستأثروا هم بهدى الله، حسداً من عند أنفسهم. فكانت الآية اعتراضاً مبيّناً لوهمهم فيما حسبوا أنهم قادرون عليه من إضلال المؤمنين، فالأخبار عن الهدى المعرّف (بالـ) المفيدة للاستغراق بأنه ﴿هُدَى ٱللَّهِ﴾ حكم يسفه المتشككين، فهو قصر أفراد[62].

شهادة الأمة ـ شهادة الرسول عليكم ـ شهيداً

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[63].

وقال في سورة الحج: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ﴾[64].

---

(60) تفسير أبي السعود، 1: 119.

(61) انظر: 2: 154 و155.

(62) الاعتقاد المخاطب الشركة في الحكم المقصور عليه، وغيره. (علم المعاني، ص172).

(63) سورة البقرة، الآية: 143.

(64) سورة الحج، الآية: 78.

في الآيتين المذكورتين توجد حالتان من التقديم والتأخير. فقد قدّمت شهادة أمة محمد ـ عليه السلام ـ، على غيرها من الأمم على شهادة الرسول على أمته في آية البقرة. وأخرت في آية الحج.

وقدّم الجار والمجرور ﴿عَلَيْكُمْ﴾ على ﴿شَهِيدًاۗ﴾ في البقرة، وأخر في آية الحج. فما الحكمة في ذلك؟.

فيما يتعلق بتقديم شهادة الأمّة على غيرها، مفاده أن الحديث يجري على وسطية هذه الأمة؛ لأن «الوسط: هو العدل والخيار، وذلك أن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنقص عنه تفريط وتقصير، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القديمة»[65].

واختير لفظ الوسط على الخيار، مع أن الخيار هو المقصود، وذلك أن وجه الاختيار هو التمهيد لتعليل الشهادة؛ لأن الشاهد على الشيء يكون عارفاً به. ومن كان متوسطاً بين شيئين، فإنه يرى أحدهما من جانب وثانيهما من الجانب الآخر، وأيضاً فإن في لفظ الوسط إشعاراً بالسببية، فكأنه دليل على نفسه، أي أن المسلمين خيار وعدول، لأنهم وسط، ليسوا مغالين ولا مفرطين في العقائد والأخلاق والأعمال[66] فاستحقوا أن يكونوا شهداء على الناس «والمراد بهم الأمم الماضون والحاضرون، وهذه الشهادة دنيوّية وأخروية»[67]. فأما الشهادة الدنيوّية فحكم هذه الأمة بالإيمان والصلاح على من أطاع الرسل السابقين «وبتضليل الكافرين منهم برسلهم، المكابرين في العكوف على مللهم، بعد مجيء ناسخها وظهور الحق. وهذا حكم تاريخي ديني عظيم، إذا نشأت عليه الأمة نشأت على تعوّد عرض الحوادث على معيار النقد المصيب»[68].

والشهادة الأخروية حينما تجحد الأمم تبليغ الأنبياء؛ فيطلب الله من

---

(65) تفسير المنار، 2: 4.

(66) انظر: المرجع السابق والصفحة.

(67) التحرير والتنوير، 2: 20.

(68) التحرير والتنوير، 2: 20.

الأنبياء البينة على تبليغهم ـ وهو أعلم ـ فيؤتى بأمة محمد فيشهدون، فتقول الأمم من أين عرفتم؟ فيقولون: علمنا ذلك بأخبار الله في كتابه الناطق على لسان نبيّه الصادق[69]. ويؤيد هذا ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «يدعى نوح يوم القيامة، فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقول: ما أتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فيشهدون أنه قد بلّغ»[70].

غير أن عبارة الكشاف تجعل الرسول مزكياً لأمته، يقول: «فيؤتى بمحمد ﷺ فيسأل عن حال أمته، فيزكيهم ويشهد بعدالتهم»[71].

لأن شهادة الرسول ﷺ على أمته تعتبر تزكية لها كقبول شهادتها، والتزكية تكون بعد أداء الشهادة نفسها، إذ هي الأصل، والتزكية تابعة لها؛ لذا قدّمت شهادة الأمة على شهادة الرسول، لتباين المنزلتين[72]. والله أعلم.

أما لماذا أخرت شهادة الأمة في آية الحج، وقدّمت شهادة الرسول ﷺ؟ فلأنها أصل وشهادة الأمة فرع عنها «فالتقديم هنا من باب ما هو أصل على ما هو فرع»[73]. وذلك «بأن يشهد الرسول ﷺ على أمته بأنه بلّغها ما أنزل إليه من ربه، وأن تشهد الأمة على الأمم السابقة بأن رسلهم قد بلغتهم ما أنزل إليهم من ربهم، فموضوع الشهادتين هو التبليغ»[74].

ولأن هذه الآية في مقام التنويه بالدين الذي جاء به الرسول، فالرسول هنا أسبق إلى الحضور، فكان ذكر شهادته أهم، وآية البقرة على العكس من ذلك، فكان ذكر شهادة الأمة أهم[75].

---

(69) انظر: الشكاف، 1: 317.

(70) صحيح البخاري، كتاب التفسير، حديث رقم 4217.

(71) انظر: الكشاف، 1: 134، وتفسير ابن السعود 1: 134.

(72) انظر: خصائص التعبير القرآني، 2: 156.

(73) المرجع السابق والصفحة.

(74) المرجع السابق، 2: 157.

(75) انظر: التحرير والتنوير، 17: 352.

أما تقديم الجار والمجرور ﴿عَلَيْكُمْ﴾ على ﴿شَهِيدًاۗ﴾ في آية البقرة، وتأخيره في آية الحج، فهو للاهتمام بتشريف أمر هذه الأمة، وتخصيصها بأنها تشهد على جميع الأمم والرسل، وهي لا يشهد عليها إلا رسولها.

وقد أضاف ابن عاشور إلى ذلك سبباً صوتياً بديعاً، يزيد في قوّة الوقف وموسيقاه فقال: «وقد يكون تقديمه لتكون الكلمة التي تختم بها الآية في محل الوقف كلمة ذات حرف مدّ قبل الحرف الأخير؛ لأن المدّ أمكن الوقف، وهذا من بدائع فصاحة القرآن»[76]. وهذا إنما يدل على رهافة حسن ابن عاشور، وتذوقه لكتاب الله.

أما في سورة الحج، فجاءت على الترتيب الطبيعي للجملة، إذ جاء الجار والمجرور بعد تمام الجملة، لأنه لا يوجد التخصيص الموجود في آية البقرة، بل تكفي شهادته عليه السلام ـ أنه بلغ الأمة، اعتماداً على عصمته، أو بطاعة من أطاع، وعصيان من عصى[77]. ويكون نسق الآية كنسق الآية التي عطفت عليها؛ لاتفاقهما في الغرض وهو التبليغ. والله أعلم.

به ـ لغير الله

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِۖ﴾[78].

وقال تعالى في سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾[79].

وقال في سورة الأنعام: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ

(76) التحرير والتنوير، 2: 22.
(77) انظر: تفسير أبي السعود 4: 24.
(78) سورة البقرة، الآية: 172.
(79) سورة المائدة، الآية: 3.

﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾(80).

وقال أيضاً في سورة النحل: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾(81).

وللسائل أن يسأل لماذا قدّم الجار والمجرور (به) عن قوله (لغير الله) في سورة البقرة، بينما أخّر عنه في المواضع الثلاثة الأخر؟.

مما لا شك فيه أن القرآن الكريم، كتاب الله المبين، أنزله بلغة العرب، وبطرائقهم في التعبير، فهم إن أرادوا الاعتناء بشيء أو قصدوا به قصد زيادة من تأكيد أو تشريف قدّموه أو قدّموا ضميره «وليس من كلامهم إجراء هذه الأغراض مجرى غيرها، فلكل مقام مقال، ألا ترى قول قائلهم: إياك أعني، وقول مجاوبه: وعنك أعرض»(82). ومثله في القرآن كثير كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وقوله: ﴿وَكَانُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ﴾(83). فنجد الاهتمام منصباً على تقديم ما هو الأهم، كالمفعول به، والجار والمجرور، على حسب إرادة المتكلم «كأنهم يقدّمون الذي هو أهم لهم، وهم ببيانه أعنى»(84).

ومن هذا النوع تقديم الجار والمجرور (به) في آية البقرة على قوله (لغير الله) لأن المقام يتطلبه، لذا «فإنه جاء على الأصل الذي يقتضيه حكم اللفظ؛ لأن الباء التي يتعدى بها الفعل في هذا المكان من جملة الباءات التي تجري كحرف من نفس الفعل، تقول: ذهبت بزيد، ثم تقول أذهبت زيداً، فتصير الباء كالهمزة المزيدة في بنية الفعل، فيجب لذلك أن تكون أحق بالتقديم»(85).

---

(80) سورة الأنعام، الآية: 145.

(81) سورة النحل، الآيتان: 114 و115.

(82) ملاك التأويل، 1: 249.

(83) سورة يوسف، الآية: 20.

(84) الكتاب 1: 34.

(85) درة التنزيل، ص41.

فهذا التعليل لغوي، وربما يتكلم العربي بمثله ولا يلقي بالاً لهذا السبب المزعوم.

ولكن ما الحكمة من مجيء الجار والمجرور (به) في آية البقرة على الأصل ـ حسب التعليل اللغوي ـ بينما لم يكن ذلك في الآيات الثلاث الأخر.

لهذا الأمر سبب تاريخي جاهلي، فقد كانت العرب في الجاهلية إذا ذبحت أو نحرت للصنم، صاحوا باسم الصنم عند الذبح، فقالوا: باسم اللات أو اسم العزى، أو غيرها من معبوداتهم، وهي معنى الإهلال «وكذلك كان عند الأمم التي تعبد آلهة، إذا قرّبت لها القرابين، وكان نداء المعبود، ودعاؤه عند الذبح إليه عادة عند اليونان، كما جاء في الإلياذة لهوميروس»[86].

ولهذا السبب الجوهري يمكن أن نعكس السؤال بقولنا: لماذا لم يتأخر الجار والمجرور (به) عن قوله تعالى: ﴿لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ لأنه ـ كما يقال ـ ما جاء على أصله لا يسأل عن علته؟ ونجيب فنقول: إن الضمير المجرور بالباء عائد إلى (ما أهل) وضمّن (أُهل) معنى تُقُرِّب، فعدّي بالباء واللام، وفائدة هذا التضمين تحريم ما تقرّب به لغير الله تعالى سواء نودي عليه باسم المتقرّب إليه أم لا[87]. فجاء الكلام بقوة أن لو قيل: إنما حرّم عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير، والمُهل به لغير الله، وهذا مقصود الكلام.

ولم يكن تأخير المجرور ليحقق هذا المعنى، ولا ليناسب ما تقدّم في هذه الآية، يذكر ما أبيح لهم من الطيبات من مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾[88] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾[89]، وما أمرهم به من وجوب الشكر لله ـ تعالى ـ على ما أباحه لهم

---

(86) التحرير والتنوير، 1:120، والإلياذة: قصيدة ملحمية طويلة، أثرت تأثيراً عميقاً على مستقبل الشعر اليوناني، وأصبحت موضوع دراسة للفلاسفة والمربين والناقدين [انظر: المنجد في الأحكام ص546].

(87) انظر التحرير والتنوير، 1:120.

(88) سورة البقرة، الآية: 168.

(89) سورة البقرة، الآية: 172.

من التنعم بما فيه مصلحتهم الصحية والعقدية، وتحريمه عليهم ما فيه ضررهم، وفساد أحوالهم.

وأما في الآيات الثلاث الأخر «فليس فيها ما في هذه، فتأخر الضمير المجرور إلى محلّه الذي هو موضعه؛ إذ لم يقصد هذا القصد، ولم يكن ليلائمه التقديم»[90]. والله أعلم.

على شيء ـ ممّا كسبوا

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[91].

وقال في سورة إبراهيم: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡۖ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ لَّا يَقۡدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيۡءٖۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلۡبَعِيدُ﴾[92].

والسؤال يخص تقديم (على شيء) على (مما كسبوا) في آية البقرة، وتقديم (مما كسبوا) على (على شيء) في آية إبراهيم، ما النكتة في ذلك؟.

لمّا كان سياق آية البقرة تحذّر بعض المؤمنين من مغبّة إبطال أجر صدقاتهم، بما يعقبُونها من المنّ على المنفق عليه فيؤذيه، فالآية تشبه هؤلاء المنفقين الذين يمنّون، لا يتطلبون أجر الآخرة»[93]. فالذي يريد هاتين الصفتين يكون أبغض إلى الناس من البخيل. إذ الرياء لا يخفى على الناس، فهو كما قال الشاعر:

---

(90) ملاك التأويل، 1: 251.

(91) سورة البقرة، الآية: 264.

(92) سورة إبراهيم، الآية: 18.

(93) التحرير والتنوير، 3: 48.

ثـوب الـرّيـاء يـشـف عـمّـا تـحـتـه فـإذا اكـتـسـيـت بـه فـإنـك عـارِ

فلا تكاد تجد منّاناً ولا مرائياً غير مذموم ممقوت[94].

ووجه الشبه بين الفريقين عدم الانتفاع بأجر ما أنفقوا سوى فرحهم وزهوهم بالتطاول والكبرياء على هؤلاء الفقراء وإيذائهم، دونما مراعاة لمشاعرهم، فلا ينالون ثواب الآخرة.

وهذه المشبه به وهو الكافر، حاله كحال حجر صلد عليه طبقة من تراب يخال الناظر أنها صالحة للزراعة «فإذا زرعه الزارع وأصابه وابل، وطمع الزارع في زكاء زرعه، جرفه الماء عن وجه الصفوان، فلم يترك منه شيئاً، وبقي مكانه صلداً أملس، فخاب أمل زارعه»[95]. وسواء كان المراد بهذا التحذير المنافقين أو المسلمين الذين لا يعتقدون إبطال الأجر، بما بقي في نفوسهم من فخر الجاهلية، فإن تقديم (شيء) وهو ما يرجو أن يحصل عليه من ربح دنيوي أو أجر أخروي « هو كل أمله الذي يملأ نفسه، فقدّم من أجل ذلك، وسلّط عليه النفي، ليكون أبلغ في قطع آماله وعُقم كسبه»[96].

وأما آية إبراهيم، فهي تتحدث عما يلقاه الكافرون المعلنون لكفرهم يوم القيامة، من العذاب الغليظ من إحاطة الموت به، وما هو بميّت بالرغم من أعماله الخيّرة التي كان يفعلها في الدنيا «من إطعام الفقراء، ومن عتق رقاب، وقرى ضيوف، وحمالة ديات، وفداء أسارى، واعتمار، ورفادة الحجيج»[97] وغيرها من الأفعال الإنسانية التي يقوم بها هؤلاء الكفار ـ إن لم يكن وراءها هدف تجسسي استعماري ـ مثل جمعيات أطباء بلا حدود الذين يدخلون ساحات القتال ويخاطرون بأنفهسم، والمتطوعين لإنقاذ منكوبي الكوارث... وغيرها فلم يغن عنهم شيئاً؛ لفقد الركن الأساسي لقبول هذه الطاعات وهو

---

(94) انظر: تفسير المنار، 3: 66.

(95) التحرير والتنوير، 3: 48.

(96) خصائص التعبير القرآني، 2: 176.

(97) التحرير والتنوير، 13: 212.

الإيمان، فـ«شبهت أعمالهم المتجمعة العديدة برماد متكدّس، فإذا اشتدّت الرياح بالرّماد انتشر وتفرّق تفرّقاً لا يرجى معه اجتماعه»[98].

ولأن أعمالهم ذهبت سدى، فلا يقدرون أن ينتفعوا بشيء منها، قدم (مما كسبوا)؛ لأنها صفة شيء؛ لأن الكسب هو المقصود بالذكر[99].

وذكر ذلك صاحب الخصائص بمزيد من التفصيل في تقديم (مما كسبوا) على (على شيء) بلفظ معبّر عن حبط أعمالهم، وسوء مصيرهم فقال: «أما يوم القيامة فإن الكافرين تتعلق آمالهم بكسبهم ظانين أنه مجدٍ لهم، فكسبهم حينئذٍ ملء نفوسهم، فعمد القرآن من أوّل الأمر إلى محط رجائهم، ونفي قدرتهم عليه»[100].

والغرضُ من المثل الأول في آية البقرة تعليمي إرشادي للمؤمنين. والثاني: انذاري تقريري للكافرين، على رجاء أن يسترشد المؤمنون، فيحذروا المنّ بصدقاتهم، ويبعدوا عن الفخر الجاهلي، ويرتدع الكافرون فيؤمنوا، ويسلموا مما ينتظرهم من سوء العاقبة، بالرغم مما يبذلون من جهد في تخليص الإنسانية المعذبة، وحتى جمعيات الرفق الحيوانية. والله أعلم.

به ــ قلوبكم

قال ــ تعالى ــ في سورة آل عمران: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[101].

وقال في سورة الأنفال: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[102].

---

(98) التحرير والتنوير، 13: 212.

(99) انظر: البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص106، 107.

(100) 2: 176.

(101) سورة آل عمران، الآية: 126.

(102) سورة الأنفال، الآية: 10.

والحديث هنا يخص تأخير الجار والمجرور (به) عن الفاعل (قلوبكم) في آية آل عمران، وتقديمه في سورة الأنفال. فما الحكمة المستفادة من ذلك؟ وما النكتة البلاغية فيه؟ نقول: إن الآية الأولى نزلت في تثبيت المؤمنين بعد هزيمتهم في غزوة أحد[103]، بينما نزلت الآية الثانية بعد غزوة بدر[104] وانتصارهم عن المشركين بالرغم من قلة عدد المسلمين، وقلة تجهيزاتهم الحربية، وكثرة عدد عدوّهم وعدته[105].

ولنستبين سبب تأخير الجار والمجرور (به) نرجع إلى بداية الآية، لنرى طريقة نظمها، وندرك مفهومها، فالضمير المتصل بالفعل (جعل) «عائد على الإمداد المستفاد من (يمددكم) أو إلى الوعد المشروط المستفاد من قوله: ﴿بَلَىٰٓۚ إِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ﴾[106].

وهذا الإمداد بالملائكة لعون المؤمنين هو بشارة لهم بالنصر ـ إن هم صبروا واتقوا ـ ولذا جاءت البشارة مقدمة على الجار والمجرور في قوله: (بشرى لكم)؛ لأن الآية «سيقت مساق الامتنان والتذكير بنعمة النصر ـ يوم بدر ـ في حين القلة والضعف، فكان تقييد (بشرى) بأنها لأجلهم، زيادة في المنة، أي: جعل الله ذلك بشرى لأجلكم، كقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ﴾[107]، غير أن الملائكة لم تنزل، لأن المسلمين ـ يوم أحد ـ لم يصبروا عن الغنائم، ولم يتقوا حيث خالفوا الرسول ﷺ[108]، ثم عطف عليه قوله: ﴿وَلِتَطۡمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦۗ﴾ وجب تأخير الجار والمجرور به «في اختيار الكلام؛ ليكون

---

(103) وقعت غزوة أحد في السنة الثالثة من الهجرة.

(104) كانت غزوة بدر في السنة الثانية من الهجرة.

(105) وليس كما قال صاحب ملاك التأويل عن الآيتين: «/وهما لقوم بأعيانهم، وهم أهل بدر».

(106) التحرير والتنوير، 4: 77، وهو قوله تعالى: ﴿إِذۡ تَقُولُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ أَلَن يَكۡفِيَكُمۡ أَن يُمِدَّكُمۡ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ * بَلَىٰٓۚ إِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران: 124 و125].

(107) التحرير والتنوير، 9: 276.

(108) انظر: الكشاف، 1: 461.

الثاني كالأول في تقديم ما الكلام أحوج إليه، وتأخير ما قد يستغنى عنه»[109].

أي تقديم الأهم للعناية به، وهو شأن بلاغيّ.

وأما من حيث المعنى، فإنه لما تقدّم قوله تعالى: ﴿وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ﴾، أي المشركين[110]، ومعنى (من فورهم) أي من ساعتهم هذه، دلالة على سرعة التحرّك لقتال المسلمين ـ هذا على من يرى أن الضمير المرفوع والمجرور راجع إلى المشركين ـ[111]. «فاختلط ذكر الطائفتين وضمهما كلام واحد، فجرّدت البشارة لمن هدي منهما، وأنها لأولياء الله المؤمنين»[112] فاقترن ضمير خطابهم بلام الجر المقتضية الاستحقاق، وبيّن أن قلوبهم هي وحدها المطمئنة بذلك «فقدمت على المجرور اعتناء وبشارة؛ ليمتاز أهلها ممن ليس لهم نصيب»[113].

وأيضاً فإنه لتبيّن سبب تقديم الجار والمجرور (به) في الآية الثانية، ننظر إلى عودة الضمير المنصوب في قوله (جعله) فنجده يعود إلى القول الذي تضمنه (فاستجاب لكم أني ممدكم) في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[114].

وقد قدّم الجار والمجرور (به) على الفاعل لأجل الاختصاص، فيكون المعنى: ولتطمئن به قلوبكم لا بغيره، لأن الجار والمجرور بمنزلة المفعول به في التقديم والتأخير، فكان البدء هو أهمّ، وعنايته ببيانه أتم «لاهتمامهم به، وشدّة حاجتهم إليه، لأنه موضع رجائهم»[115]، وهم شأن التعبير العربي الفصيح.

---

(109) درة التنزيل، ص71.

(110) انظر: تفسير البيضاوي، ص88، والكشاف 1: 462، والقرطبي، 4: 196.

(111) بينما يرى جمع من المفسرين ان الضمير من عائد إلى الملائكة الذين جرى الكلام عليهم.

(112) الملاك، 2: 314.

(113) ملاك التأويل، 2: 315.

(114) سورة الأنفال، الآية: 9.

(115) خصائص التعبير القرآني، 2: 169.

ويرى ابن عاشور[116] أن الاختصاص المستفاد من هذا التقديم تعريض بأغلب المسلمين بما اعتراهم من الوجل من ملاقاة الطائفة المسلمة التي جاءت تنقذ عير قريش، ورضاؤهم بالحصول على غنائم القافلة، وأنهم لم يفهموا مراد الرسول ﷺ حيث استشارهم وأخبرهم بأن العير سلكت طريق الساحل «فكان ذلك كافياً أن يعلموا أن الطائفة الموعود بها، تمحضت أنها طائفة النفير»[117]، وكان عليهم أن يستيقنوا من إنجاز وعد الله لهم، «فلما أراد الله تسكين روعهم، وعدهم بنصرة الملائكة، علماً بأنه لا يطمئنُ قلوبهم إلا ذلك»[118]. وهذه طبيعة البشر في الاطمئنان بالأمور المحسوسة. وقد دلّت الروايات على مشاركة الملائكة في القتل[119] وكما في قوله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِىۖ﴾[120] حينما طلب من الله أن يريه كيفية أحياء الموتى، فإنه تعالى ختم الآية الكريمة بصفتين علّيتين من صفاته عزيز: لا يغلب جنده، وحكيم: لا يعطي النصر والمدد إلاّ لمن يستحق، مؤكداً ذلك بـ«إنّ» واسمية الجملة[121] فهذا التأكيد يقوي المقام الذي اقتضى تقديم الجار والمجرور.

قوّامين بالقسط ـ شهداء لله:

قال تعالى في سورة النساء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَۚ . . .﴾[122].

وقال في سورة المائدة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ۚ﴾[123].

---

(116) انظر: التحرير والتنـ : 277.

(117) المرجع السابق، 9: 277.

(118) المرجع نفسه والصـ

(119) انظر: الفخر الرازي، 8: 134، 135.

(120) سورة البقرة، الآية: 260.

(121) انظر: خصائص التعبير القرآني، 2: 169.

(122) سورة النساء، الآية: 135.

(123) سورة المائدة، الآية: 8.

وفي الآية الأولى قدّم (قوامين بالقسط) على (شهداء لله)، وفي الآية الثانية عكس، فما الحكمة في ذلك؟.

نقول ـ والله أعلم ـ لما كانت الآيات السابقة في سورة النساء تتحدث عن أمور خاصة بالنساء، وباليتامى منهن على الأخص في وجوب حسن معاملتهنّ وعدم ظلمهن بأخذ حقوقهنّ. وهي أحوال معينة من المعاملات. انتقل النص القرآني بعدها «إلى الأمر بالعدل الذي يعمّ الأحوال كلّها، وما يقارنه من الشهادة الصادقة، فإن العدل في الحكم وأداء الشهادة بالحق هو قوام صلاح المجتمع الإسلامي، والانحراف عن ذلك، ولو قيد أنملة يجرّ إلى فساد متسلسل»[124] و(قوامين) مفردها (قوّام)، والقوّام: هو المبالغ في القيام بالشيء على أتم وجه لا نقص فيه ولا عوج، بل إنه ـ سبحانه وتعالى ـ «نبّه بلفظ القوامين على أن مراعاة العدالة مرّة أو مرّتين لا تكفي، بل يجب أن تكون على الدوام.. ومن عدل مرّة أو مرّتين لا يكون في الحقيقة عادلاً، أي لا ينبغي أن يطلق فيه ذلك»[125].

والقسط: العدل، واستعمل القرآن لفظ القسط بدل العدل لمعنى دقيق؛ لأن العدل أعم من القسط، فبينهما عموم وخصوص، والخصوص هنا أكثر ملاءمة للغرض المراد وذلك «لأن كلمة القسط كلمة معرّبة أدخلت في كلام العرب، لدلالتها في اللغة المنقولة عنها على العدل في الحكم. وأما لفظ العدل فأعمّ من ذلك؛ ويدلّ لذلك تعقيبه (شهداء لله) فإن الشهادة من علائق القضاء والحكم»[126].

فوجب هنا أن يقدّم الأمر بالقسط على الأمر بالشهادة؛ لأن «أكثر الناس عادتهم أنهم يأمرون غيرهم بالمعروف، فإذا آل الأمر إلى أنفسهم تركوه، حتى إن أقبح القبيح إذا صدر عنهم كان في محل المسامحة وأحسن الحسن»[127]؛

(124) التحرير والتنوير، 5: 224.
(125) روح المعاني، الألوسي، 5: 167.
(126) التحرير والتنوير. 5: 224.
(127) تفسير الرازي، 6: 74.

مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[128]، فهذا يصدق على أغلب الناس، ومواقف الحياة تخبرك اليقين، فهذا التقديم يطلب من المؤمن أن يبدأ بالاقتصاص من نفسه أولاً، ثم الشهادة على الغير ثانياً، وكذلك فإن «القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير، وهو الذي عليه الحق، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفعه الضرر على الغير»[129]، وذلك عند وقوع الحق على النفس؛ لأن الطبيعة البشرية كثيراً ما تضعف أمام الامتحانات، وخصوصاً الصعبة منها، فنبّه القرآن على ذلك، وحث على الالتزام بالعدل مهما كان الذي عليه الحق سواء النفس أو الأقربين، قال الأسكافي: «إن الآية الأولى في الشهادة أمر ـ عز وجل ـ منْ عنده شهادة أن يقوم بالحق فيها، ويشهد لله على كل من عنده حق لغيره يمنعه إياه حتى يصل إليه، فقال: قوموا بالقسط، أي بالعدل في حال شهادتكم لله على كل ظالم، حتى يؤخذ الحق منه، فقدّم القسط؛ لأنه من تمام (قوّامين)؛ إذ فعله يتعدى إلى مفعوله بالباء...»[130]. فناقش المسألة من الناحية النحوية وجعل (القسط) في محل المفعول به، ثم يليها لفظ (شهداء) فهي في كل أحوال إعرابها تأتي بعد (قوامين) سواء أكانت (حالاً) من الضمير في (قوّامين) أم كانت (خبراً) ثانياً أم صفة (لقوامين)[131].

ويرى صاحب الخصائص أن علّة التقديم أن الـ«خطاب خالص للمؤمنين؛ لأن القوامة لله عند المؤمنين أمر متحقق، والمطلوب تحرّي العدل في الشهادة والحكم»[132] في كل الظروف والأحوال، ومهما كانت صفة المتخاصمين، ابتداءً من المعنى ذاته، أو أقرب أقاربه، والبقاء على هذه الحال مدّة عيشه في هذه الفانية.

---

(128) سورة البقرة، الآية: 44.

(129) تفسير الرازي، 6: 74.

(130) درة التنزيل، ص84.

(131) انظر: المرجع السابق والصفحة.

(132) خصائص التعبير القرآني، 2: 166.

وأما آية سورة المائدة فأعقبت التذكير بميثاق الله في قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِي وَاثَقَكُم بِهِۦٓ﴾. . . وهي العهود التي عاهد عليها المسلمون الله في زمن الرسول، كعهد الإسلام، والبيعات المتعددة. . . «فكان المقام الأول للحض على القيام لله، أي الوفاء له بعهودهم له، ولذلك عدّى قوله (قوّامين) باللام»[133].

وأيضاً فإن صاحب الخصائص يرى في سبب تقديم القوامة أن هذه الآية تحدد العلاقة بين المسلمين وغيرهم من الملل الأخرى، فهي توصي المسلمين عامة بتحري العدل، حتى مع غيرهم، ولو كانوا أعداءهم «فقدّمت القوامة لله؛ لأنها من الأمور الكلية والمقاصد العامة في الدين»[134].

ويرى صاحب الدرّة أن المعنيين بهذه الآيات هم الولاة، فقال: «كونوا قوّامين لله، لا لنفع. ويكون (بالقسط) متعلقاً (بقوامين) أي كونوا قوامين لأجل طاعة الله بالعدل، والحكم فيه في حال كونكم شهداء، أي وسائط بين الخالق والخلق. . »[135].

أي أنها أمر لمن ولي أمر المسلمين من قضاة وولاة ومن بيده مسؤولية تسيير المجتمع بطوائفه المتعددة من مسلمين وغيرهم، وهؤلاء أحق الناس وأولاهم بالالتزام بهذا الأمر، ولا نر ما قاله صاحب الخصائص من أن «ما ذكره ـ الإسكافي ـ لا يقنع الباحث في هذا المجال»[136].

وقد ختم ابن عاشور الكلام عن هاتين الآيتين بعبارة معبّرة مقنعة بقوله: «وقد حصل من مجموع الآيتين وجوب القيام بالعدل، والشهادة به. ووجوب القيام لله، والشهادة له»[137]. والله أعلم بما أراد.

---

(133) التحرير والتنوير، 6: 134.

(134) الخصائص، 2: 167.

(135) درة التنزيل، ص85.

(136) الخصائص، 2: 167، 168.

(137) التحرير والتنوير، 6: 135.

اللعب ـ اللهو:

ورد اقتران اللعب باللهو في القرآن الكريم في ستة مواضع هي:

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[138].

وقال في السورة نفسها: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾[139].

وقال في سورة الأعراف: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٥٠ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾[140].

وقال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾[141].

وقال في سورة القتال: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[142].

وقال في سورة الحديد: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾.[143]

وقد تقدم اللعب على اللهو في أربعة منها، موضعين في سورة الأنعام، وموضع في سورة القتال، ورابع في سورة الحديد.

وتقدّم اللهو على اللعب في موضعين: أحدهما في سورة الأعراف، والآخر في سورة العنكبوت. فما الحكمة الإلٰهية في ذلك؟

بادئ ذي بدء علينا أن نعرّف كلاً من اللعب واللهو، هل هما مترادفان أم مختلفان؟ فاللعب كما في المفردات: «أصل الكلمة اللعاب، وهو البزاق

---

(138) سورة الأنعام، الآية: 33.

(139) سورة الأنعام، الآية: 70.

(140) سورة الأعراف، الآيتان: 50 و51.

(141) سورة العنكبوت، الآية: 64.

(142) سورة محمد، الآية: 36.

(143) سورة الحديد، الآية: 20.

السائل، وقد لعب يلعب لعباً: سال لعابه، ولعب فلان: إذا كان فعله غير قاصد به مقصداً صحيحاً»[144]. أما اللهو: فهو «ما يشغل الإنسان عمّا يعنيه ويهمّه، يقال: لهوت بكذا، ولهيت عن كذا: انشغلت عنه بلهو»[145]، وهو أيضاً «الاشتغال بما لا يجدي»[146].

وعلى هذا المعنى نرى أن اللعب واللهو ليسا مترادفين، ومن ثم فإن تقدم أحدهما على الآخر في مواضع، وتأخيره في مواضع أخر، لا بد له من حكمة أو أكثر، علينا أن نتوخى الوصول إليها بقدر الطاقة البشرية. وأيضاً فهذا لا يسند من يقول إن الواو لمطلق الجمع لا يعني تقديماً ولا تأخيراً.

وحكمة التقديم والتأخير، وغيرها من النكات، يجب أن نفهم من خلال سياقها في الآيات، ليتبيّن الترابط المعنوي بينها.

ففي الآيات الأربع التي تقدم فيها اللعب على اللهو نجد قاسماً مشتركاً في المعنى العام، لا يخرج عن المعنى الأساسي للعب، وهو المقصد غير الصحيح للاعب، لا يعدو الهزل والعبث، ولعل هذا ما أجمله الزركشي بقوله: «لأن اللعب زمان الصبا، واللهو زمان الشباب، وزمان الصبا متقدّم على زمان اللهو»[147].

وأما تقديم اللهو فهي الفترة الزمنية التي يقضيها المرء في ضياع، حتى نهاية عمره، وانشغاله بما لا طائل منه، ونسيانه حياته الأخروية، حتى بعد مروره بمرحلتي الصبا والشباب.

ونأتي لنحاول مع العلماء أن نتلمس السبب أو الأسباب الموضوعية للتقديم والتأخير في كل من المواضع التي حدث فيها ذلك، بشيء من التفصيل، والله المستعان.

---

(144) ص680.

(145) المفردات، ص688.

(146) معجم ألفاظ القرآن الكريم، 2: 1022.

(147) البرهان في علوم القرآن، 1: 121.

ففي الآيات التي تقدم فيها اللعب على اللهو، نجد أن هذا يتمشى مع مراحل النمو المختلفة، فاللعب ملازم للأطفال في سن المهد، فهو عمل غريزي لا يقصد الطفل من ورائه شيئاً محدداً، أما اللهو فيأتي في مرحلة تالية للطفولة، وهي مرحلة الشباب فهو «ما يشتغل به الإنسان مما ترتاح إليه نفسه، ولا يتعب في الاشتغال به عقله، فلا يطلق إلا على ما فيه استمتاع ولذة وملاءمة للشهوة»[148].

ففي الآية الأولى من سورة الأنعام جرى الحديث عن ذكر الساعة، وما يلحق المشركين من الحسرة والندامة، ناسب أن يذكر الناس الذين ينشغلون في هذه الحياة الزائلة عن الآخرة الباقية، ولفت نظرهم إلى أن حياتهم هذه، كلعبهم ولهوهم، وليس فيها شيء باق.

وأما الآية الثانية في هذه السورة، فإنها جاءت بالأمر إلى رسول الله ﷺ أن يترك ويعرض عن الذين جعلوا الدين مجموعة أمور من اللعب واللهو والمجون التي كانوا يقدمونها عند الأصنام.

ويرى ابن عاشور رأياً موضوعياً معنوياً، لعدم تقديم اللهو عن اللعب في هذه الآية؛ فقال: «وإنما لم يقل اتخذوا اللهو واللعب ديناً، لمكان قوله: (اتخذوا)، لأنهم لم يجعلوا كل ما هو من اللهو واللعب ديناً لهم، بل عمدوا إلى أن انتحلوا ديناً فجمعوا له أشياء من اللعب واللهو وسمّوها ديناً»[149].

ويمكن أن نقول في محصلة هاتين الآيتين؛ إنها جاءت تصويراً لحال هؤلاء الذين لم يرتدعوا، ويحذروا من غرور هذه الدنيا، ولم يرجعوا إلى الرشد بمقتضى أحوالهم «في أعمارهم التي لم تخرج عن أحوال البهائم، فأوّل أعمارهم لعب، وعقب ذلك لهو، فورد الإخبار على حسب جري الأعمار..»[150].

---

(148) التحرير والتنوير، 7: 193.

(149) المصدر السابق 7: 295.

(150) ملاك التأويل 1: 446.

وأما تقديم اللعب في سورة القتال، فكان عقب ابتلاء المؤمنين بالجهاد ضد المشركين، فجاء التحذير للمسلمين من أن يحملهم حبّ لذائذ العيش على الزهادة في العدوّ، والدعوة إلى المسالمة معه، فإن ذلك يغري العدوّ بهم. وهذا ما نراه اليوم من تكالب الكفار شرقيين وغربيين على المسلمين.

كقول القائل:

وحب الفتى طول الحياة يذلّه   وإن كان فيه نخوة وعزام[151]

و«الإخبار عن الحياة بأنها لعب ولهو على معنى التشبيه البليغ، شبهت أحوال الحياة الدنيا باللعب واللهو في عدم ترتب الفائدة عليها؛ لأنها فانية منقضية، والآخرة هي دار القرار»[152].

وإن تقديم اللعب على اللهو أكثر مواءمة؛ لأن اللعب لا يقصد به فائدة البتة، بينما اللهو يقصد به فائدة دنيوية عاجلة، كدفع الهموم أو تنفيس عن نزوة عابرة، لا تغني عن الآخرة شيئاً فـ«اللعب أعرق في قلة الجدوى من اللهو»[153]، وهو إشارة إلى زيادة تحقير الحياة الدنيا.

وأما في سورة الحديد فجاءت في التحريض على الإنفاق في سبيل الله وترك الشح، وعدم الارتماء في أحضان المساوي الذميمة، والتي غالباً ما تكون ملاصقة ومناطة بكل مرحلة من مراحل سني العمر، وهي أصول أحوال المجتمع في الحياة، فذكرها القرآن مرتبة، مبتدأ بالمرحلة الطبيعية، وهي مرحلة اللعب «فإن اللعب طور سن الطفولة والصبا، واللهو طور الشباب، والزينة طور الفتوّة، والتفاخر طور الكهولة، والتكاثر طور الشيخوخة»[154]. فهذه مراحل الحياة الدنيوية جاءت مفصلة لمن اشتغل بها، ولم يتعب لغيرها من أعمال الآخرة، ولكن السعيد من لا يغترّ ببريق سرابها، فيمرّ فيها بسلام، والشقي من توقعه في

---

(151) انظر: التحرير والتنوير، 26: 133.

(152) المرجع السابق.

(153) المرجع السابق، 21: 31.

(154) السابق، 27: 401.

حبالها، فيخرج من الدنيا وليس معه إلاّ الأوزار والآثام، حفظنا الله من أن نكون من هؤلاء.

أما تقديم اللهو على اللعب في الآيتين الأخريين، فالسبب المشترك بينهما هو النسيان، والتشاغل عن الآخرة بلهو الحياة وغرور الدنيا[155].

ففي سورة الأعراف قدّم اللهو على اللعب، لأن الآية في سياق ردّ المؤمنين على الكافرين يوم القيامة ومنعهم إعطاءهم الماء أو غيره، حينما طلبوا منهم ذلك، فحكى القرآن ذلك على لسانهم بصيغة الماضي، رغم أنه لم يأت بعد، لتحققه، قال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا﴾.

وسبب تقديم اللهو أنه المانع لهم عن الاستجابة؛ لأنه عادة يكون في فترة الشباب وما بعده، أي في زمن التكليف بتمام العقل ورشده، فقدّم «في الذكر اللهو الشاغل عن الاستجابة الجاري مع سنّ التكليف والمساوي له.. ولم يذكر اللعب أولاً؛ لأنه جار في البدأة وحين لا تكليف، فكان الكلام في قوة أن لو قيل: إن الله محرّم نعيم الجنة على من تأبطّ الكفر واعتمده واتبع اللعب واللهو من كفره، فلم يبرح عن ملازمة الطبع والهوى»[156].

وأما تقديم اللهو في آية العنكبوت، فقد ورد في إقامة الحجج العقلية على المشركين باعترافهم المتكرر بأن الله هو خالق كل شيء في هذا الكون ومدبره «فذكر فيها اللهو قبل اللعب على طريقة التدلي المؤذن بالانتقال من الشيء إلى ما هو دونه في نظر العقلاء، فإن اللعب من العاقل الذي لا يليق به العبث أقبح من اللهو»[157]، إذ اللهو يقصد به فائدة، وأما اللعب فليس له هدف ـ كما مرّ بنا ـ. وفي هذا تهكم على المشركين الذين أهملوا عقولهم، ومساواتهم بالأطفال الذين ليس من وراء لعبهم إلا العبث، فشأنهم كشأن «الأطفال لا العقلاء العالمين

(155) انظر الخصائص، 2: 200.

(156) ملاك التأويل، 447.

(157) تفسير المنار، 7: 366.

بالمصالح، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم إمّا دفع بعض المضار، وإمّا تحصيل بعض المنافع»[158].

وأورد الخطيب الإسكافي سبباً آخر لتقديم اللهو عن اللعب، وهو طول فترة اللهو من اللعب، فمرحلة اللعب محصورة في السنين الأولى من عمر الوليد، أما مرحلة اللهو لغير العقلاء، رغم إيمانهم بحتمية مجيء يوم الميعاد ـ وهم الأكثرون ـ فقد تستمرّ من مرحلة الشباب حتى الممات، يقول الخطيب: «وإنما قدّم اللهو هنا على اللعب؛ لأن التشاغل به أكثر، فلما كانت معظم ما يستقصر، وجب تقديم ما يكثر على ما هو دونه في الكثرة؛ لأن الذلك آخذ بالشبه وأبلغ.. ولا خلاف أن الناس أزمنتهم المشغولة باللهو أكثر من أزمنتهم المشغولة باللعب»[159].

وفي الحق أن هذا توجيه سديد، له ما يبرره من الحياة المعاشة، ولا تعارض بينه وبين غيره من الآراء ولغة القرآن لا تضيق ذرعاً بهذا ولا بذاك. والله أعلم.

لا إله إلا هو ـ خالق كل شيء

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[160].

وقال سبحانه في سورة غافر: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[161].

ما الحكمة في تقديم قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ على قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ في الآية الأولى، والعكس في الآية الأخرى؟

---

(158) تفسير المنار، 7: 366.

(159) درة التنزيل، ص124.

(160) سورة الأنعام، الآية: 102.

(161) سورة غافر، الآية: 62.

من خلال السياق القرآني في آية الأنعام تقدّم الحديث في ذكر الشركاء والبنين والبنات الذين جعلوهم لله فكان المناسب أن يتقدّم نفي هذه الادعاءات الباطلة، وإثبات ما الأمر عليه من وحدانية الله سبحانه وتعاليه عن الشركاء والولد، فدفع قول قائليه بقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ ثم أثبت خلقه لكل شيء، فكان تقديم الأهم على المهم.

أما في آية غافر، فلم يتقدم شيء من ادعاء مثل هذه الضلالات، بل تقدّم ذكر خلق السماوات والأرض بأنها أكبر من خلق الناس، وذكر تفضله على العباد بما أولاهم من نعم لا تحصى، من جعله الليل للسكن والراحة، والنهار للسعي والكدّ، فكان الأنسب إثبات خلق جميع هذه المخلوقات له، من نفيه الشريك، فجاء كل على ما يجب ويناسب، ولم تكن واحدة من الآيتين لتناسب ما تقدّم الأخرى، والله أعلم[162].

نرزقكم ـ وإياهم:

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾[163].

وقال في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾[164].

لماذا قدّم ضمير المخاطب (نرزقكم) على ضمير الغائب (إياهم) في آية الأنعام، وقدّم ضمير الغائب (نرزقهم) على ضمير المخاطب (إياكم) في آية الإسراء؟.

نقول ـ والله أعلم ـ: استشكل الخطيب الإسكافي للمسألة من الناحية النحوية، بتقديم ضمير المخاطب في الآية الأولى على ضمير الغائب، وهو ما

---

(162) انظر: ملاك التأويل، 1: 469، والبرهان في متشابه القرآن، ص176.

(163) سورة الأنعام، الآية: 152.

(164) سورة الأسراء، الآية: 31.

عليه الاختيار في كلام العرب، وتقديم ضمير الغائب على ضمير المخاطب في الآية الأخرى، وهو ليس بمختار في كلامهم، ثم فند هذا الاستشكال بأن هذا يكون بين الضمائر المتصلة وليست المنفصلة، بل إن كل ضمير منفصل مختار في مكانه من تقديم أو تأخير[165].

وتقدم ضمير المخاطب على ضمير الغائب في آية الأنعام؛ لأن الخطاب للفقراء، بدليل قوله: ﴿مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ﴾، فكان رزقهم عندهم أهم من رزق أولادهم، فقدم الوعد برزق الآباء على رزق الأولاد[166]؛ ليكون أمنع لهم من ارتكاب القتل «وكأنّ السياق يشعر بتشفيع الأولاد في رفع فقر الآباء القاتلين، فكأن قد قيل لهم: إنما ترزقون بهم، فلا تقتلوهم، فتأكد تقديم ضمير الآباء لهذا الغرض[167].

وذكر صاحب التحرير والتنوير نكتة لطيفة في تقديم ضمير الآباء على الأولاد مفادها أنّ الفقر أصاب الآباء، ربما قبل أن يولد الأبناء، فلماذا يقتلون؟! يقول: «وقد رزق الآباء للإشارة إلى أنه كما رزق الآباء فلم يموتوا جوعاً، كذلك يرزق الأبناء، على أن الفقر إنما اعترى الآباء فلم يقتل لأجله الأبناء؟!»[168].

وأما تقديم ضمير الغائب على ضمير الحاضر في سورة الإسراء، فلأن الخطاب للأغنياء بدليل (خشية إملاق)، فإن الخشية إنما تكون مما لم يقع، فكان رزق أولادهم هو المطلوب دون رزقهم، لأنه حاصل، فكان أهم، فقدّم الوعد برزق أولادهم على الوعد برزقهم[169].

والمقصود بالأولاد في هذه الآيات ونظائرها خصوصَ البنات؛ لأنهن اللاتي كانوا يقتلونهن وأداً، ولكن عبّر عنهن بلفظ الأولاد، لأن البنت يقال لها

---

(165) انظر: درة التنزيل، ص136.

(166) انظر: البرهان، 3: 285.

(167) ملاك التأويل، 1: 479.

(168) التحرير والتنوير، 8: 159.

(169) انظر: البرهان، 3: 285.

ولد. وجرى الضمير على اعتبار اللفظ في قوله (نرزقهم) على لفظ المذكر[170]، وكما نعلم أن بعض القبائل العربية كانت تقتل البنات بوأدهنّ أحياء، وهو ما عبّر عنه القرآن بقوله: ﴿وَإِذَا ٱلۡمَوۡءُۥدَةُ سُئِلَتۡ ۝٨ بِأَيِّ ذَنۢبٖ قُتِلَتۡ﴾[171].

وأيضاً فإن تقديم ضمير الأولاد على ضمير الآباء علّة للنهي عن قتلهم، وإبطالاً لمعذرتهم؛ «لأن الفقر قد جعلوه عذراً لقتل الأولاد، ومع كون الفقر لا يصلح أن يكون داعياً لقتل النفس، فقد بيّن الله أنه لما خلق الأولاد فقد قدّر رزقهم، فمن الحماقة أن يظن الأب أن عجزه عن رزقهم يخوله قتلهم، وكان الأجدر به أن يكتسب لهم»[172].

ولعل هذا يقودنا إلى الحديث عمّا يسمى في الوقت الحاضر حقن الرحمة أو غيرها من السميات، التي تستخدم لقتل المرضى الميؤوس من شفائهم، فبدلاً من أن يجتهدوا في إيجاد العلاج لهم، أو يتركوهم على حالهم، يبادرون بقتلهم، وكأنهم أرحم بالعباد من رب العباد، لأن الكفر يحجب عنهم حكم الله في ابتلاء خلقه سواء كانوا مسلمين أو غير ذلك.

فجاءت هاتان الآيتان بصيغتين تقطعان أية حجة لوأد البنات، وتحذران من السير فيه، سواء كانت علة الفقر واقعة أو متوقعة أن يفتقر الأب أو تفتقر البنت بموت أبيها «إذ كانوا في جاهليتهم لا يورثون البنات، فيكون الدافع للوأد هو توقع الإملاق، وكما قال: إسحاق بن خلف، شاعر إسلامي قديم:

إذا تــذكــرت بــنــتــي حــيــن تــنــدبــنــي
فــاضــت لــعــبــرة بــنــتــي عــبــرتــي بــدمِ

أحــاذر الــفــقــر يــومــاً أن يــلــم بــهــا
فــيــهــتــك الــســتــر عــن لــحــم عــلــى وضــم

---

(170) انظر: التحرير والتنوير، 15: 88.

(171) سورة التكوير، الآيتان: 8 و9.

(172) التحرير والتنوير، 8: 159.

تــهــوىٰ حــيــاتــي وأهــوى مــوتــهــا شــفــقــاً
والــمــوت أكــرم نــزّال عــلــى الــحــرم

أخــشــى فــظــاعــة عــمّ أو جــفــاء أخ
وكــنــت أخــشــى عــلــيــهــا مــن أذى الــكــلّــم[173]

ومن كلام أهل الجاهلية الجهلاء: دفن البنات، من المكرمات.

ولزيارة التوكيد على التخلص من هذه الجريمة الشنعاء وتحريمها، كانت من الأمور التي أمر الرسول ﷺ أن يأخذ عليها البيعة من النساء المؤمنات، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾[174].

ويجدر بنا أن نشير إلى أنه ما زال في المجتمع قريب من الراسب الجاهلي، فيوجد من يحرم البنات من الميراث، وكأنهم يتعقبون حكم الله الذي صدر فيه ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾[175] وأيضاً حينما تنجب المرأة الإناث، وتحرم الذكور، فتسمع عبارات الضيق والتبرّم من هذا المولود غير المرحب به، ناسين أو متناسين أن الله ـ تبارك وتعالى ـ هو الذي: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾[176].

في الوقت الذي ينسى هؤلاء حنان البنت وعطفها، الذي يفضل حنان الابن، وما تخبرنا به تجارب الحياة من الشقاء الذي قد يسببه الأبناء الذكور لوالديهم، والشواهد على ذلك كثيرة، وخصوصاً إذا أسيئت تربيتهم أو أهملت، فعلينا أن نرحب بكل ما يهبنا الله من ذكور وإناث. وعلينا فقط أن ننشئهم نشأة دينية خلقية علمية، ثم ننظر منهم كل الخير، من سيرة حسنة، ومستقبل طيب، وثناء، وعليهم وعلى والديهم، عاطر. والله أعلم.

---

(173) المرجع السابق، 15: 88.

(174) سورة الممتحنة، الآية: 12.

(175) سورة الرعد، الآية: 41.

(176) سورة الشورى ،الآية: 49.

بأموالهم وأنفسهم ـ في سبيل الله:

قال الله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍۚ إِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ﴾[177].

وقال في سورة التوبة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ أَعۡظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِۚ﴾[178].

فما الوجه في تقديم (بأموالهم وأنفسهم) على (في سبيل الله) في الآية الأولى، وتقديم (في سبيل الله) على (بأموالهم وأنفسهم) في الآية الأخرى؟.

للرجوع إلى السياق في سورة الأنفال نجد أن الآية جاءت في مدح المؤمنين الذين وقع منهم «الإيمان والهجرة والجهاد بالأموال والأنفس، وتغبيطهم بما منّ الله عليهم به من ذلك، وتفخيم فعلهم الموجب لموالاة بعضهم بعضاً»[179]. فعرضت الآية إلى اعتبار كل من المهاجرين والأنصار في مرتبة واحدة، في تأييد الدين ونصرته بالنفس والمال، والإنسان ـ بطبيعته ـ حريص على حياته وماله، خصوصاً في وقت الضنك والحاجة، فهذا لم يمنعهم من البذل والإيثار.

ولا شك أن فضل المهاجرين يعلو درجة على الأنصار، وكَلاًّ وعد الله الحسنى، فالمهاجرون امتازوا بالسبق إلى الإسلام وتكبدوا مفارقة الوطن، والأنصار امتازوا بإيوائهم..

وكان فضل المجاهدين أقوى؛ لأنهم فضلوا الإسلام على وطنهم وأهليهم، وبادر إليه أكثرهم، فكانوا قدوة ومثالاً صالحاً للناس»[180].

(177) سورة الأنفال، الآية: 73.
(178) سورة التوبة، الآية: 20.
(179) ملاك التأويل، 1: 581.
(180) التحرير ولتنوير، 10: 84.

فكان تقديم ذكر الأموال والأنفس تنبيهاً بما وقع منهم وحثاً على المزيد من بذل المال والنفس في سبيل الله، وليس تأخير الجار والمجرور هنا وفي مثله كتقديمه؛ لأنه إنما يقدّم حيث يقصد اعتناء به وتنبيه إليه، وتخصيص لموقعه، وإنما قدم هنا تغبيطاً لهم وإعظاماً لفعلهم[181].

وأما في سورة التوبة فالأمر ليس كذلك، فهي تتعدى للردّ على من سوّى بين سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، وبين الإيمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ﴾[182]، وذلك «كما توهّم بعض المسلمين، وكما يزعم كبراء مشركي قريش الذين كانوا يتبجحون بخدمة البيت ويستكبرون على الناس به»[183]، فالآية التي نحن بصددها «مبينةٌ لنفي الاستواء الذي ي جملة (لا يستتون عند الله)»[184]. سواء أكان مفهوم التسوية الخاطىء بين المسلمين أنفسهم أي بين مجموعة «قعدوا عن الهجرة والجهاد بعلّة اجتزائهم بالسقاية والعمارة»[185] بظنهم أن القيام بشعائر المسجد الحرام مساوٍ لأعمال الهجرة والجهاد[186] أم بين المشركين الذين كانوا يسقون الحجيج، ويعمرون المسجد الحرام، وبين الجهاد في سبيل الله؛ إذ تُجدى عمارة المسجد الحرام مع الاشتراك وعدم الإيمان.

ولما كان الغرض في هذه الآية هو التركيز على الإيمان وما ذكر معه من هجرة وجهاد أهم من بذل المال والنفس اللذين يأتيان لاحقاً، كان تأخيرها أوجب للأغراض المساقة لها هذه الآية. والله أعلم بمراده.

---

(181) انظر: ملاك التأويل 1: 581، 582.

(182) سورة التوبة، الآية: 19.

(183) تفسير المنار، 10: 218.

(184) التحرير والتنوير، 10: 148.

(185) المرجع السابق، 10: 142.

(186) انظر: أسباب النزول، للواحدي، ص162 و163.

مواخر ـ فيه:

قال تعالى في سورة النحل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[187].

وقال في سورة فاطر: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[188].

وللسائل أن يسأل لماذا أخر الجار والمجرور (فيه) على (مواخر) في الآية الأولى، وعكس في سورة فاطر؟ ما النكتة في ذلك؟.

ونجيب فنقول: إن الآية الأولى جاءت في سياق الامتنان بتعداد النعم الكثيرة التي أولاها الله البشر من تسخير هذا الكون بمحتوياته الضخمة لصالحة، من مثل تسخير الشمس والقمر، والليل والنهار، وإنبات الزرع وغيره، ثم تلا ذلك ذكره تسخير البحر لأكل اللحم منه واستخراج الحلية من لؤلؤ ومرجان، وجاءت جملة وترى (الفلك مواخر فيه) معترضة بين الجمل المتعاطفة، فجاءت على الأصل الطبيعي لتكوين الجملة العربية من تقديم الفعل ثم الفاعل ثم المفعولين الأولى والثاني، إذا كانت رؤية علمية، أو الحال بعد المفعول إذا كانت بصرية، ثم جاء الظرف في مكانه متأخراً، ولم يوجد مقتضى للعدول عنه.

وحتى هذا الوضع الأصلي للجملة في تأخير الظرف، والفصل به بين (مواخر) وعلته أي (لتبتغوا) يرى فيه ابن عاشور استدلالاً على عظيم صنع الله، فيقول: «ثم فصل بين (مواخر) وعلته بظرف (فيه) فصار ما يومىء إليه الظرف فصلاً بغرض أدمج إدماجاً، وهو الاستدلال على عظيم الصنع بطفو الفلك على الماء»[189]، فلا غرابة في ذلك، فإن هذا الكلام الإلهي معجز في كل شيء.

---

(187) سورة النحل، الآية: 14.

(188) سورة فاطر، الآية: 12.

(189) التحرير والتنوير، 22: 281.

أما في آية فاطر فيوجد مقتضى العدول عن الأصل، ويوجد أكثر من تعليل لدى العلماء يسيغه سياق الآيات وتحمله اللغة، ولعل سبب العدد هو التباين في الفهم.

فابن عاشور يرى تقديم الظرف (فيه) هو الأهم للاستدلال على دقة الصنع، وأدمج الامتنان بالاستفادة من هذه المسخرات، فجاءت تبعاً، بقوله: ﴿تَأْكُلُونَ وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً﴾ بقول: «ولما كان طفوا الفكل على الماء حتى لا يغرق فيه أظهر في الاستدلال على عظيم الصنع من الذي ذكر من النعمة والامتنان، قدّم ما يدلّ عليه وهو الظرفية في البحر»[190]. ثم بعد ذلك تأتي صناعة الفلك التي تمخر العباب للإلهام بصناعتها، فأخرّ هنا لفظ (مواخر) «لأنه مستتبعات الغرض، ولا من مقصده»[191].

وأيضاً فإن حذف الواو من (لتبتغوا) يدل على عدم العطف، كما في آية النحل «لإن الابتغاء علق هنا بـ (مواخر) إيقافاً على الغرض من تقديم الظرف»[192]. أو بمعنى أدق نعلّق الجار والمجرور بمعنى المواخر؛ لأن معناها: التي تشق الماء وتسير بأهلها، كما يتطلبه النحويون.

بينما يرى صاحب الخصائص أن سبب تقديم الظرف (فيه) هو تعلقه بـ(لتبتغوا من فضله)، فيقول: «والتقدير: ونرى الفلك فيه تمخر الماء ـ أي تشقه ـ لتبتغوا من فضله، لذلك أخر (مواخر) ليجاوز معموله (لتبتغوا)، والأصل عدم الفصل»[193] ويجعل دليله على ذلك حذف واو (لتبتغوا) في هذه الآية وثباته في الأولى، وهذا أوضح لكل متأمل.

وأضاف صاحب الدرّة سبباً آخر لتقديم (فيه) وهو ما أسماه صاحب الخصائص «المناسبة اللفظية من تقديم نظير ما قدّم»[194].

---

(190) التحرير والتنوير، 22: 280.

(191) المرجع السابق والصفحة.

(192) المرجع السابق، 22: 280، 281.

(193) 2: 197.

(194) الخصائص، 2: 180.

والذي يقصده صاحب درّة التنزيل بالمناسبة اللفظية أنه حينما تقدمت في بداية هذه الآية جملة فعلية، وقدّم فيها الجار والمجرور حتى على الفعل ومعموله كان مناسباً أن يتقدم الظرف في الجملة المحدث فيها على المفعول الثاني، باعتبار أن الرؤية علمية. وهذا نص درّة التنزيل: «وأما تقديم (فيه) على مواخر، فلأن الفعل الذي قدّم فيها وعطف هذا عليه، بولغ في تقديم الجار والمجرور (فيه) مبالغة لا مدى وراءها، ولا يزادة عليها، ألا تراهما قدّما على الفعل نفسه وهو ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ فلما عرض قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْفُلْكَ﴾ بعد فعل هذه صفته، وقد حصل فيه مفعولان وجار ومجرور، قوي تقديم الجار والمجرور (فيه) على أحد مفعوليه؛ ليعلم أنه من جملة كلام بني الفعل فيه على تقديم الجار والمجرور عليه..»[195].

وقصدت أن أنقل النص كاملاً، بالرغم من بعض الطول؛ لأبيّن أن صاحب الخصائص لم يترو في فهم هذا الكلام مما جعله يقع في خطإ ترتب عليه خطأ آخر، مع سوء الصياغة ولمبدأ بكتابة نص صاحب الخصائص ثم نقاشه، يقول: «... إلا أنه ـ أي الخطيب الإسكافي ـ زاد أن من جملة ما اقتضى تقديم (فيه) أن حروف الجر في هذا الموضع جاءت مقدمة في أكثر من موضع: (ومن كل تأكلون لحماً طرياً، وتستخرجون [منه] حلية تلبسونها)[196].

فقوله: إن حروف الجرّ في هذ الموضع جاءت مقدمة في أكثر من موضع ليس صحيحاً. والآية الكريمة تبين ذلك، فقدّم في قوله: ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ﴾ فقط، وهو ما ذكره الخطيب الإسكافي في النص السابق. وهذا الخطأ ترتب عليه زيادة (منه) في الآية الكريمة، وهو لا شك سهو منه، وأيضاً فهو ليس خطأً مطبعياً، لأنه بني عليها حكماً، وسبق أن كتبت الآية صحيحة في أول الكلام عن الآيتين. لذا وجب التنبيه، والكمال لله وحده.

وأما سوء التعبير فهو قوله: «إن حروف الجر في هذا الموضع جاءت

(195) ص: 261، 262.

(196) 2: 180.

مقدمة في أكثر من موضع، وكان الأسلم أن يقول مثلاً «في هذه الآية» بدلاً من «في هذا الموضع»، فيستقيم الكلام، ويفهم المراد. والله أعلم.

للناس ـ في هذه القرآن:

قالى تعالى في سورة الإسراء: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿88﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[197].

وقال سبحنه في سورة الكهف: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾[(198)].

والسؤال الذي يلحظه القارئ المتدبر لماذا قدم (للناس) على (في هذا القرآن) في الآية الأولى، وعكس في الآخرة؟. ما المستفاد من ذلك؟.

إن هذه الآية الكريمة تجري في سياق التحدي لبلغاء المشركين بالإعجاز القرآني في كل جوانبه وتصاريفه، فهم لم يفتحوا صدورهم لتلقي ما فيه «من كل معنى بديع، هو في الحسن والغرابة، واستجلاب النفوس كالمثل»[(199)]. وبلغ التحدي بالقرآن أقصى غاياته، وذلك بأن يتضافر الإنس والجن ليأتوا بمثله، فكان عجز الناس منفردين من باب أولى.

فجاء تقديم (للناس) في هذه الآية، لأنهم هو المقصودون الأوْلى بهذا التحدي، بما ظهر منهم من عنادٍ للقرآن مثل قولهم: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾[(200)] فهم «الذين زعموا أن بمقدورهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن، فكان تقديمهم فيه شبه تعريض بهم»[(201)].

---

(197) سورة الإسراء، الآيتان: 88 و89.

(198) سورة الكهف، الآية: 54.

(199) روح المعاني، الألوسي، 15: 167.

(200) سورة الفرقان، الآية: 31.

(201) الخصائص، 2: 181.

وهذا لا يمنع أن الإشارة بماهية القرآن وذكره أهم بالأصالة «إلا أن الاعتبارات الطارئة تقدّم في الكلام البليغ على الاعتبارات الأصلية؛ لأن الاعتبارات الأصلية لتقرّرها في النفوس تصير متعارفة، فتكون الاعتبارات الطارئة أعزّ منالاً»[202]. فالقرآن الكريم صفاته الكمال في كل شيء في ذاته، فهي أمور أزلية باقية، أما ما يتناوشه البشر منه فهو الطارئ؛ لذا قدّم ذكر الناس على ذكره، «فكان موضع الآية يقتضي تقديم (الناس)، على عادة العرب في تقديم ما عنايتهم بذكره أتم»[203].

وتنبّه صاحب الملاك إلى الأسلوب القرآني، الذي ينبو عن الثقل، ويختفي بسلاسة الأسلوب فرأى هذا سبباً آخر لتقديم الناس فيقول: «وأيضاً فلثقل التكرر فيما تقارب، ولقد قيل: ولقد صرّفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل، فأبى أكثر الناس إلا كفوراً، لجاء لفظ الناس كأنه قد أعيد متصلاً. والعرب تستثقل مثل هذا، فقدّم المجرور ليستحكم الفصل فلا يستثقل»[204].

وموضوع سلاسة الأسلوب القرآن لا غُبار عليه، غير أننا لا نرى هذا الثقل المحدّث عنه، فقد ورد في آيات كثيرة تكرار لألفاظ بعينها دونما أن تحدث ثقلاً في سوقها، ولعلّ أغرب دليل على ذلك ذكر لفظ (الناس) خمس مرّات في سورة (الناس)، بل أعطت إيقاعاً موسيقياً، إذ السين من الأصوات الصفيرية، وتكرارها يعطي التتابع الموسيقي. والله أعلم.

أما آية الكهف فقد قدّم قوله (في هذا القرآن) على قوله (للناس)؛ لأن افتتاحية السورة جاءت بالتنويه بالقرآن، ووصفه بالقيم، ولعدم وجود نقص أو اعوجاج فيه، ثم وردت قصة الكهف بتفاصيلها، وهي من الأمور الغيب، ثم قصة الرجلين صاحبي الجنتين، ومثل الحياة الدنيا بنبات أصبح من بعدُ هشيماً، وأتى بذكر يوم القيامة، وتسيير الجبال، والعرض على الإله، ثم رجع إلى أمر

---

(202) التحرير والتنوير، 15: 205.

(203) الإسكافي، ص274.

(204) ص766.

الملائكة بالسجود لآدم، فتصريف آيات القرآن «اختلاف أنواعها بأن تأتي مرّة بحجج من أحوال الأمم الخالية التي أنشأها الله، فالآيات هنا هي دلائل الوحدانية فهي متحدة في الغاية، مختلفة في الأساليب»[205] فكان الأهم ذكر القرآن الشافي، لاعتبار ما صرف فيه من الأمثال «ولا مقتضى للعدول عنه هنا، بل الأمر بالعكس؛ لأن الكلام جارٍ في التنويه بشأن القرآن، وأنه ينزل بالحق، لا بهوى الأنفس»[206].

وأيضاً فقد كرّر صاحب الملاك السبب الأسلوبي، بعدم وجود الثقل لعدم تكرر لفظ (الناس) ـ كما يزعم ـ بالإضافة إلى المعاني المشار إليها، فحدث التقديم، يقول: «وأما آية الكهف فلم يتكرر فيها لفظ الناس فيقع استثقال، فقدّم قول: (في هذا القرآن)؛ لأن تقديمه أهم، إذ هو أبلغ في تنبيههم على الاعتبار»[207].

وكما مرّ، فإننا نخالف رأيه في الاستثقال، ونشاطره الرأي في الأهمية للتنبيه والاعتبار. والله أعلم.

الذين كفروا ـ من قومه:

قال تعالى في سورة (المؤمنون) في قصة نوح مع قومه: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُاْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾[208].

وقال في السورة نفسها، في قصة رسول آخر[209] مع قومه: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلْأٓخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[210].

---

(205) التحرير والتنوير، 7: 235، 236.

(206) المرجع السابق، 15: 347.

(207) 2: 766.

(208) سورة المؤمنون، الآية: 24.

(209) الأظهر أن المراد به صالح عليه السلام انظر: التحرير والتنوير، 18: 49.

(210) سورة المؤمنون، الآية: 33.

ولنا أن تستفهم لماذا قدّم الجار والمجرور (من قومه) على (الذين كفروا) في القصة الثانية، بينما وقع العكس في قصة نوح عليه السلام؟.

ولنبدأ بما هو خلاف الأصل من تقديم الجار والمجرور، وهو صفة للملإ، فتقديمه له جانبان: جانب معنوي، وجانب نحوي. فأما الجانب المعنوي فينفي أن يكون القائلون من غير قومه، فالإفصاح بالمجرور هنا «ضروري لا بدّ منه ليحصل منه تخصيص الحكم بمن تقدّم»[211]، ويليه في الحاجة إلى ذكره، وصفهم بالكفر؛ لأنه سبق أخذهم وملاكهم[212].

وأما من الجانب النحوي، فإنه لما كان في هذه الآية معطوفات على (الذين كفروا) وهي قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلۡأٓخِرَةِ وَأَتۡرَفۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ قدّم الجار والمجرور، لئلا يحال بين الصفة وما عطف عليها: «ولو قال: وقال الملأ الذين كفروا من قومه وكذبوا بلقاء الآخرة، لم يكن على النظام المرتضى فيما يستفصح من الكلام، وإن كان جائزاً، فلذا قدّم الجار والمجرور»[213].

ويرى الكرماني في تأخير المجرور التباساً، لتعدد المعطوفات، وفي توسطه ركاكة، فيقول: «وصلة (الذين) في الثانية جملة بعد جملة، ومرّة بعد أخرى وكان في تأخير قوله: (من قومه) التباس، وفي توسيطه ركاكة في الكلام فقدّم»[214].

ونرى أن الرأيين مقبولان، ويصبان في مجرى واحد، وإن اختلف صوغهما.

وأما آية قصة نوح مع قومه فجاءت على الأصل وتأخر المجرور إلى محلّه؛ لأن المعنى المقصود وصف الملأ وهم الأشراف، وصفهم «بالكفر، مع

---

(211) الخصائص، 2: 875.
(212) انظر: المرجع السابق والصفحة.
(213) الدرة، ص315.
(214) غرائب التفسير، 2: 775.

اشتراك الكل فيه، للإيذان بكمال عراقتهم وشدّة شكيمتهم فيه. وليس المراد من ذلك إلا ذمّهم[215].

وأما من الناحية النحوية، ففي هذه الآية وردت صفة واحدة، وإن كان الوصف بموصول وهو (الذين كفروا)، وطوله لا يخرجه عن معنى الاسم الواحد، بدليل أن الفعل ليس له محل من الإعراب بل هو صلة الموصول «فمن حيث جعلت الصفة مع موصوفها كشيءٍ واحدٍ للحاجة إليها، وكونها مفردة، قرنت بموصوفها؛ وتأخر المجرور»[216]؛ لئلا يفصل بينهما، فوقع المجرور في كل من الآيتين على ما يجب. والله أعلم.

نحن وآباؤنا ـ هذا:

قال تعالى في سورة المؤمنون: ﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ * قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ﴾[217].

وقال في سورة النمل: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا أَإِنَّا لَمُخْرَجُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ﴾[218].

والسؤال المراد إجابته: لماذا قدّم (نحن وآباؤنا) على (هذا) في الآية الأولى، وعكس في الآية الأخرى. وهل لذلك فائدة تقتضي لكل مكان ما خصّ به؟.

يمكن أن نتعامل مع هذا التقديم من جانبين، جانب معنوي، وجانب لغوي نحوي. أما من الناحية المعنوية فإن اسم الإشارة (هذا) يعود على البعث في كلام الموضعين؛ وقدّم هنا، إذ «التقديم دليل على المقدّم هو الغرض المتعمّد بالذكر، وأن الكلام إنما سبق لأجله»[219].

---

(215) روح المعاني، 18: 25.

(216) الملاك، 2: 876.

(217) سورة المؤمنون، الآيات: 81 ـ 83.

(218) سورة النمل، الآيتان: 67 و68.

(219) الكشاف، 3: 158.

ونقل ابن عاشور عن السكاكي في المفتاح[220] ـ وارتضاه ـ ما معناه: أن المتقدّم في آية النمل تحول الكفار وأجسادهم إلى تراب، وكأنّ هذا يبعد الصلة بينهم وبين الحياة التي كانوا يحيونها، فهذا يبعد لديهم إمكانية الإعادة والبعث من جديد، يقول السكاكي: «والجهة المنظور فيها هنا في سورة النمل هي كون أنفسهم وكون آبائهم تراباً، لا جزء هنالك من بغاهم (جمع بغية) على ـ أي باقياً ـ صورة نفسه «أي على صورته التي كان عليها وهو حي» ولا شبهة أنها أدخل عندهم في تبعيد البعث، فاستلزم زيادة الاعتناء بالقصد إلى ذكره، فصيّره هذا العارض أهم ـ اهـ»[221].

وأزعم أن هذا المعنى أو قريباً منه هو المعنى الذي استعاره صاحب الخصائص وارتآه ـ بعد طول تأمل ـ وذلك بوقوفه على حال منكري البعث النفسية لحظة نطقهم «لكل من العبارتين» أي بما ورد في كلام الآيتين من ذكر التراب والعظام في (المؤمنون) والاكتفاء بذكر التراب في (النمل) يقول: «فصيرورتهم تراباً أبعدت عنهم احتمال وقوع البعث، إذ أصبحوا في طور مغاير لما كانوا عليه في الحياة، كذلك فإنهم هنا طووا ذكر الموت الذي يشعر بسبق الحياة. . فكان ـ على زعمهم ـ حرياً بالإنكار والاستغراب، لذلك قدّم اسم الإشارة الدالة عليه لكونه محل إنكارهم القوي، فصار عندهم أسرع حضوراً في الذهن، فهو من هنا كان أهم بالإنكار، فقدّم»[222].

وأما من الجانب اللغوي النحوي، فإن الأصل أن يتأخر اسم الإشارة (هذا) عن الضمير المنفصل المؤكد للضمير المتصل، فهو في كلا الحالتين يعرب مفعولاً ثانياً، وهو ما جاءفي سورة (المؤمنون)؛ فإن الضمير المرفوع المتصل لا يجوز العطف عليه حتى يؤكد بالضمير المنفصل، فأكد وعدنا بـ«نحن» ثم عطف عليه (آباؤنا) ثم ذكر المفعول وهو (هن).

---

(220) مفتاح العلوم، ص239.

(221) التحرير والتنوير، 20: 25.

(222) 2: 185.

غير أن الخطيب الإسكافي يرى أن في كلا الآيتين تقديم، وكأنه لا يعترف ـ هنا ـ بأن ما جاء على أصله لا يسأل عن علته، بل أرجع ذلك إلى المناسبات اللفظية، كما يسميها صاحب الخصائص[223].

وملخص كلام الإسكافي أنه لما أسندت الأفعال في آية المؤمنون إلى فاعليها بدون فصل، في قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا﴾ ثم جاء قوله: ﴿لَقَدْ وُعِدْنَا﴾، وجب أن يسير الكلام على المنوال نفسه، فجاء تأكيد نائب الفاعل المتصل، قبل العطف عليه، فقدّم (نحن وآباؤنا) على (هذا).

وأما في الآية الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا﴾ فأخر المعطوف على اسم كان الذي هو كالفاعل لها وهو (آباؤنا) عن المنصوب الذي هو كالمفعول وهو (تراباً)، فصار ما هو كالمفعول مقدماً على ما هو معطوف على الفاعل، فقال: «لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل»[224].

ولعل المعنى المستلزم لبقاء ترتيب آية (المؤمنون) على الأصل، بأن جاء المنصوب بعد المرفوع هو ما أورده ابن عاشور عن السكاكي من أن المتقدم هنا هو كون أنفسهم تراباً وعظاماً. ثم وضح ذلك صاحب الخصائص بما ملخصه: إن الكافرين لم ينكروا البعث تماماً؛ لأنهم لم يقطعوا صلتهم بالحياة، لصيرورتهم تراباً وعظاماً، والعظام دلالة على وجود حياة سابقة وهذا أضعف في درجة الإنكار، مما ناسبه تقديم (نحن وآباؤنا) وتأخير (هذا)، لأنه موضع الاستغراب والإنكار.

والعلتان المعنوية واللغوية كلتاهما مقبولتان، ولا بأس من الجمع بينهما؛ لأن السياق لا ينكرهما، واللغة لا تئن بحملها. والله أعلم.

رجل ـ من أقصى المدينة:

قال تعالى في سورة القصص: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾[225].

(223) المرجع السابق، 2: 186.

(224) انظر: درة التنزيل، ص317 و318.

(225) سورة القصص، الآية: 20.

وقال في سورة يس: ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[226].

ولنا أن نسأل سؤال استفهام لم قدّم الجار والمجرور (من أقصى المدينة) عن الفاعل (رجل) في سورة يس، بينما جاء العكس في سورة القصص؟ ما النكتة في ذلك؟!

إن التشابه بين القصتين لفظي فقط؛ لأن فاعل (جاء) لرجلين مختلفين، ففي الآية الأولى هو مؤمن آل فرعون، والمدينة في مصر «والظاهر أن أقصى المدينة هو ناحية قصور فرعون وقومه، فإن عادة الملوك السكنى في أطراف المدينة توقياً من الثورات والغارات. . .»[227]. أما الرجل الثاني فهو حبيب بن إسرائيل النجار، والمدينة أنطاكية[228].

وأما تقديم الجار والمجرور (من أقصى المدينة) على الفاعل في سورة يس؛ «لأن ما قبل هذه الآية دال على سوء معاملة أهل المدينة للرسل، فكان ذلك فطنة أن يسأل سائل: أكانت هذه المدينة كلها بهذه الصفة، أم أن فيها موطناً هو منبت خبير؟، لذا قدّم ما يشتمل على المدينة؛ لأنها أهم عند المخاطب»[229]. وهذا المعنى أورده ــ أيضاً ــ الزركشي[230].

أما الخطيب الإسكافي فيرى أن فائدة المخاطب تكمن في معرفة مجيء الرجل من مكان بعيد، دون أن يشهد ما وقع من جدال بين الرسل وهؤلاء الأقوام «فقدّم ما تبكيت القوم به أعظم والتعجب منه أكثر، فقال: (وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى) ينصح لهم ما لا ينصحون مثله لأنفهسم، ولا ينصح

---

(226) سورة يس، الآية: 20.

(227) التحرير والتنوير، 20: 95.

(228) انظر: الكشاف، 3: 319.

(229) المغني، ص104، والخصائص، 2: 187.

(230) البرهان، 328: 284.

أقربوهم، مع أنه لم يحضر جميع ما يحضرونه، ولم يشهد من كلام الأنبياء ما يشهدون»[231].

ويرى هذا الرأي ابن عاشور الذي ذكر أن المدينة هنا هي نفس القرية التي ذكرت سابقاً، وعبّر عنها بالمدينة تفنّناً. ثم فصل القول في سبب ظهور الإيمان بالله بعيداً عند المدينة أولاً، وعزى ذلك إلى أن «قلب المدينة هو سكن حكام وأحبار اليهود، وهم أبعد عن الإنصاف والنظر في صحة ما يدعوهم إليه الرسل»[232]، فيكون تقديم الجار والمجرور للاهتمام بالثناء على أهل أقصى المدينة، وأنه قد يوجد من الخير في الأطراف ما لا يوجد في الوسط، وأن الإيمان يسبق إليه الضعفاء، وهي سنة اتباع المرسلين، لأنه ليس لديهم ما يفقدونه من ترف وجاه[233].

أما آية القصص فقد وردت على وضع الجملة الطبيعي؛ لأن الرجل الذي جاء من أقصى المدينة؛ ليحذر موسى من تآمر الملإ عليه، لا يعرفه موسى «فاستدى حكم الفاعل والمكان الذي جاء منه، فقدّم ما أصله التقديم وهو الفاعل، إذ لم يكن هنا تبكيت للقدم بكونه من أقصى المدينة»[234].

وأيضاً فإن هذا الرجل جاء ناصحاً، ولم يكن داعياً للإيمان[235]. وكلا المعنيين مقبولان، ويمكن الجمع بينهما، فلعلهما يؤديان مجتمعين. ما أريد من حكم التقديم، بقدر المعرفة البشرية.

أما صاحب ملاك التأويل فقد أورد قريباً من المعنى السابق، غير أنه شبه حال أهل المدينة الذين لم يستجيبوا لنداء رسلهم بأهل مكة الذين لم يستجب أغلبهم لدعوة النبي ﷺ وشبه حال الذي جاء من أقصى المدينة بحال الأنصار

---

(231) ص395.

(232) التحرير والتنوير، 22: 365.

(233) انظر المرجع السابق، 22: 366.

(234) درة التنزيل، ص390.

(235) انظر: التحرير والتنوير، 22: 366.

الذين آمنوا بالرسول، رغم بعدهم عن مكة[236] يقول: «وحاصل الإخبار من هذه الآيات مثال لحال كفار قريش من أهل مكة، وحال الأنصار من أهل المدينة، حين جاء هؤلاء وآمنوا به ﷺ مع بعد دارهم؛ وعناد عتاة قريش، فكفروا مع الالتحام في النسب واتحاد الدّار»[237]. فلذا قدّم الجار والمجرور على الفاعل لإحراز المعنى المراد. والله أعلم.

خاتمة البحث

وبعد، فهذا ما تيسّر لي جمعه ومناقشته في هذا البحث المتواضع، وإني أوجز ما توصلت إليه في النقاط الآتية:

1 ـ استعرضت، بعد تحديد إطار البحث، بعض المواضع التي ورد فيها التقديم والتأخير، مرتبة على ترتيب المصحف.

2 ـ حاولت تلمس الأسباب الموضوعية اللفظية والمعنوية والبلاغية الداعية إلى التقديم والتأخير.

3 ـ قارنت في كثير من المواضع بين آراء من سبقني من الباحثين، مرجحاً ما ارتأيته أقرب إلى الصواب.

4 ـ قصدت من هذا البحث المساهمة في خدمة كتاب الله العزيز، على حسب القدرة البشرية.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم،** مصحف الجماهيرية، برواية قالون عن نافع، والرسم العثماني (الجماهيرية: طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية).

2 ـ **أسباب النزول،** علي بن أحمد بن محمد. . الواحدي. شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان «مصر: المنصورة، مكتبة الإيمان، ط1، 1417هـ ـ 1996م».

(236) انظر: 2: 904 ـ 906.

(237) المرجع السابق، 2: 905.

3 ـ **البرهان في توجيه متشابه القرآن**، محمود بن حمزة بن نصر الكرماني، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا «بيروت: دار الكتب العلمية، ط1 1406هـ ـ 1986م».

4 ـ **البرهان في علوم القرآن**، محمد بن عبد الله الزركشي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم «القاهرة: عيسى البابي الحلبي وأولاده» ط2، 1391هـ ـ 1972م».

5 ـ **البرهان في متشابه القرآن**، محمود حمزة الكرماني، تحقيق: أحمد عز الدين خلف الله «مصر: المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 1411هـ ـ 1991م».

6 ـ **تفسير أبي السعود**، المسمى: إرشاد العقل السليم، إلى مزايا القرآن الكريم. محمد ابن محمد العمادي. إشراف: محمد عبد اللطيف «القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده».

7 ـ **تفسير التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور «تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م».

8 ـ **تفسير الفخر الرّازي**، المشتهر بالتفسير الكبير، محمد عمر الرازي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1401هـ ـ 1981م.

9 ـ **تفسير المنار**، محمد رشيد رضا «بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393هـ ـ 1973م».

10 ـ **خصائص التعبير القرآني**، وسماته البلاغية. د. عبد العظيم إبراهيم محمد المعطي «القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1413هـ ـ 1992م».

11 ـ **درّة التنزيل وغرّة التأويل**، الخطيب الإسكافي، برواية ابن أبي الفرج الأردستاني «بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط3، 1979م».

12 ـ **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر «القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1410هـ ـ 1989م».

13 ـ **روح المعاني**، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي البغدادي «بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط4، 1405هـ ـ 1985م».

14 ـ **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، شرح وتحقيق: د. مصطفى ديب البُغا «دمشق: بيروت: دار القلم، ط1، 1401هـ ـ 1981م».

15 ـ **علم المعاني**، د. عبد العزيز عتيق «بيروت: دار النهضة العربية، 1981م».

16 ـ **غرائب التفسير**، وعجائب التأويل، محمود بن حمزة الكرماني. تحقيق: د. شمران سركال يونس العجلي «جدّة: القبلة الثقافية الإسلامية، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، ط1، 1408هـ ـ 1988م».

17 ـ **فنون البلاغة بين القرآن وكلام العرب**، د. فتحي عبد القادر فريد «القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1404هـ ـ 1984م».

18 ـ **الكتاب، كتاب سيبويه**، عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون «القاهرة: دار القلم، 1985هـ ـ 1966م».

19 ـ **الكشاف**، عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل. محمود بن عمر الزخمشري، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي «مصر: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1392هـ ـ 1972م».

20 ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي. تحقيق: المجلس العلمي بفاس 1395هـ ـ 1975م.

21 ـ **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مجمع اللغة العربية «القاهرة: مكتبة المجلد العربي، 1409هـ ـ 1989م».

22 ـ **مغني اللبيب**، عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري. تحقيق: مازن المبارك ومن معه «بيروت: دار الفكر، ط3، 1972م».

23 ـ **مفتاح العلوم**، يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، ضبط وتعليق: نعيم زرزور «بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ ـ 1983م».

24 ـ **المفردات في غريب القرآن**، الحسين بن محمد. الأصبهاني. إشراف: د. محمد أحمد خلف الله «القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية».

25 ـ **المنجد في اللغة والإعلام**، «بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ط202، 1969م».



ملخص:

العولمة، كما تتبعناها من خلال هذه المداخلة وكما هي مطروحة من قبل المتنفذين في دول المركز وكما تؤكد ذلك دروسها اليومية، المرسلة إلى مختلف جهات المعمورة وخاصة إلى عالمنا العربي الإسلامي، ليست فتحاً إنسانياً مبيناً يبشر بمستقبل أفضل للإنسانية جمعاء، لسبب بسيط كون هذه العولمة لم تتم صياغتها من تلاق متكافئ بين المجتمعات البشرية، وإنما هي تعميم لنموذج وقيم غربية على بقية العالم، لتحقيق رغبة جامحة للغرب بقيادة أمريكا في السيطرة والتسلط سواء بطريقة مباشرة أو عن طريق الشركات العابرة للقارات. وعلى هذا الأساس تكون العولمة في كثير من جوانبها تمثل خطراً على شعوب العالم وتزداد هذه الخطورة على المجتمعات العربية الإسلامية. ومن أجل

مواجهة وضع كهذا يتحتم علينا القيام بحركة نهضوية حضارية شاملة يكون مرتكزها الأساسي مشروعاً ثقافياً قوامه الأصالة والمعاصرة. ولو فعلنا ذلك ـ ونحن نملك أسباب القوة والمنعة ـ لأنقذنا أنفسنا وأنقذنا البشرية وكنا فعلاً خلفاء الله في هذه «القرية الكونية». هل المسؤولون وصناع القرار وكل القوى الحية في أمتنا مستعدون وراغبون في رفع التحدي؟

مقدمة:

لقد بدأت الهيمنة الغربية تتفاقم لتطال جميع مجتمعات العالم سواء بواسطة السيطرة المباشرة والفعل الإلحاقي المتعمد أو بصورة غير مباشرة عبر الروابط الثقافية والاقتصادية حتى وصلت إلى أعلى أطوارها في الحقبة الراهنة حيث تقلصت المسافات بين أرجاء المعمورة بسبب تطور وسائل الاتصال ومن ثمة لم يعد أي مكان في العالم بمعزل عن سواه وفقدت من جراء ذلك هذه المجتمعات قدرتها على الانعزال والحركة المستقلة كلياً عن الآخرين.

ولقد كان الثمن الباهظ لواقع من هذا النوع أن فقدت دول الأطراف[1] القدرة على خلق نهضة تنموية مستقلة تقود إلى اللحاق بالغرب أو على الأقل تحصين الذات أمام حالة الاستلاب والنهب المتواصلتين. حالة التردي هذه تفاقم أمرها بعد فرض دول المركز[2] العولمة الثقافية على دول الأطراف.

والعولمة الثقافية هذه تعني أول ما تعني سلب سيطرة الدول على مجال سيادي هام هو: المجال الثقافي، بغية إحداث خلخلة في البنية الثقافية لتلك الدول مما يساعد بطبيعة الحال على نشر ثقافة العولمة، التي هي السلاح الآخر الذي أخذ تجار العولمة يستخدمونه لامتصاص ثروات الشعوب[3].

(1) المقصود بمصطلح دول الأطراف الدول المتخلفة والنامية.

(2) المقصود بمصطلح دول المركز الدول الغربية وعلى رأسها أمريكا.

(3) معاش مرتضى: «العولمة رؤى ومخاطر»، مجلة النبأ، عدد 35، السنة الخامسة، 1420/ 2000، ص4.

إن عولمة الثقافة تهدف بالدرجة الأولى إلى إقصاء الثقافات الأخرى عن العالمية بحجة تعارضها وعدم قدرتها على الانسجام مع توجهات الثقافة الغربية المادية، وفي الوقت ذاته القيام بعملية خنق للثقافة العربية الإسلامية وإيقاف خطرها الزاحف على الغرب.

إن مصطلح العولمة يثير من الأسئلة أكثر ما يقدم من الأجوبة وهو يحتاج إلى التوقف عند الأسئلة التي يثيرها لعلها تساعد في تحديد مفاهيمه ومدلولاته، ولتحقيق ذلك كان من الطبيعي لمن يبحث هذا الموضوع أن يتساءل: ما العولمة؟ هل هي ظاهرة جديدة مستحدثة أو أنها لفظ جديد للتعبير عن واقع قديم؟ كيف نتعامل مع هذا الواقع؟ هل نقبل التغيير ونقبل عليه فنتغير معه أو نبقى أنفسنا ونتفتح على الآخرين؟

ومن المناسب حين يود المرء أن يتحدث عن الثقافة والعولمة أن يحدد دلالات هذه المصطلحات، فلعل في ذلك التحديد فائدة تجعله يمضي في الموضوع على بينة مما يريد. ويجعل القارئ أقدر على متابعته ومساءلته عما ينتهي إليه من آراء وما يخلص إليه من نتائج، وما يقدم من اقتراحات وحلول.

I ـ تحديد مفاهيم

وأول ما نتوقف عنده قضية المفهوم حيث نجد أن العولمة الثقافية شأنهما شأن المصطلحات الأخرى الشائعة ما تزال يكتنفها الغموض، حيث يذهب بعض النقاد والمحللين مذاهب مختلفة في فهمها وتعريفها، ومن ثمة تأتي أحكامهم أحياناً غامضة ومتباعدة بسبب غموض منطلقاتهم واختلافهم، حتى أصبح المهتمون بهذا الموضوع يتساءلون هل من الأفضل أن تترك هذه المصطلحات وأمثالها دون تحديد. وأن يتحدث عن بعض مظاهرها ونتائجها وعلاقتها بغيرها، اعتماداً على وُجود قدر مشترك من الفهم بين الباحثين عن هذه المصطلحات، يُتيح توصيل الآراء والتحليلات إلى الآخرين مهما اختلفوا في التفصيلات والفروع.

1 ـ مفهوم العولمة:

إن صياغة تعريف دقيق للعولمة تبدو مسألة شاقة نظراً إلى تعدد تعريفاتها والتي تتأثر أساساً باتجاهات الباحثين والأحكام التي يتبنونها رفضاً أو قبولاً، فضلاً عن أن العولمة ظاهرة غير مكتملة الملامح كما يقول السيد يسين: «وذلك عائد إلى تعدد الاتجاهات التي تتنازع الباحثين الذين تناولوا قضايا العولمة وحاولوا صياغة تعريف لها فمن جهة ليست العولمة نظاماً يعبر عن تطلعات البشر المختلفة، ولا هو موضع اتفاق على سيادته المستقبلية ومن جهة أخرى تختلف المنطلقات التي تتناول هذه الظاهرة بالتعريف فلكل باحث وجهة هو موليها[4] ويضيف السيد يسين قائلاً[5]: «إذا أردنا أن نقترب من صياغة تعريف شامل للعولمة، فلا بد من أن نضع بالاعتبار ثلاث عمليات تكشف عن جوهرها:

العملية الأولى تتعلق بانتشار المعلومات، بحيث تصبح مشاعة بين جميع الناس.

العملية الثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول.

العملية الثالثة هي زيادة أوجه التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات.

وكل هذه العمليات قد تؤدي إلى نتائج سلبية بالنسبة لبعض المجتمعات وإلى نتائج إيجابية بالنسبة لبعضها الآخر، والعولمة في أصلها اقتصادية، قائمة على إزالة الحواجز والحدود أمام حركة التجارة، لإتاحة حرية تنقل السلع ورأس المال، ومع أن الاقتصاد والتجارة مقصودان لذاتهما في العولمة، إلا أنها لا تقتصر عليهما وحدهما وإنما تتجاوزهما إلى المجال السياسي، الثقافي والاجتماعي بما تتضمنه من أنماط سلوكية ومذاهب فكرية ومواقف سياسية، وكل ذلك هو الذي يصوغ هوية الشعوب.

---

(4) أسيد يسين: «في مفهوم العولمة»، مجلة المستقبل العربي، عدد 228، 1998.

(5) نفس المرجع.

ومن الجدير بالذكر أن استعمال مصطلح العولمة في التداول السياسي قد طرح من قبل العالم الكندي مارشال ماك لوهان، الذي يعتبر أول من أشار إلى مصطلح العولمة عندما صاغ في نهاية عقد الستينيات مفهوم القرية الكونية[(6)]، وقد تبنى هذه الفكرة من بعده الأمريكي بريجنسكي[(7)]، الذي أشار إلى أن تقدم أمريكا، التي تمتلك ما يزيد على 65٪ من المصادر الإعلامية، يمكن أن يكون نموذجاً كونياً للحداثة يروج للقيم الأمريكية كالحرية وحقوق الإنسان.

انتشر استخدام مصطلح العولمة بعد ذلك في كتابات سياسية واقتصادية عديدة في العقد الأخير، وذلك قبل أن يكتسب المصطلح دلالات استراتيجية وثقافية مهمة من خلال تطورات واقعية عديدة شهدها العالم منذ أوائل التسعينات. ولتوضيح الصورة لا بد من وقفة نستعرض فيها ما صدر من تعريفات للعولمة:

1 ـ محمد عابد الجابري[(8)] يعتقد أنها نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد، وأنها نظام عالمي يشمل المال والتسويق والمبادلات والاتصال، كما يشمل أيضاً مجال السياسة والفكر والأيديولوجيات.

2 ـ علي أحمد سليمان[(9)] تعني العولمة عنده تحقيق اندماج دول العالم الثالث بدرجة أكبر في الأسواق العالمية. ولا يقف هذا الاندماج في الأسواق العالمية عند تصدير السلع فقط، ولكنه يتجاوز ذلك فيشمل الخدمات ورؤوس الأموال.

3 ـ السيد الزيات يرى أن العولمة تعني: «تعميم الشيء وتوسيع دائرته، أو

---

(6) عبودي علي: أوروبا والنزعة الاستعمارية الكامنة، أنترنيت 21 ـ 7 ـ 2002.

(6) نقلاً عن باسيل يوسف: حقوق الإنسان بين العالمية الإنسانية والعولمة السياسية، **مجلة الموقف الثقافي**، العدد 10، 1997، بغداد، ص17.

(7) نفس المرجع.

(8) نقلاً عن السايعي ناصر بن سليمان: البعد الثقافي في لمفهوم العولمة السياسية، **مجلة الموقف الثقافي**، العدد 10، 1997، بغداد، ص17.

(9) نقلاً عن نفس المرجع.

بعبارة أكثر دقة وتحديداً: تعميم نمط من الأنماط الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية تختص به جماعة ما أو مجتمع معين أو أمة بذاتها على الجميع، أي العالم برمته»[10]. العولمة، وفق هذا التصور، تعني تبني النموذج الأمريكي في المجالات الحياتية المختلفة، أي الأمركة. والتي يشدد عليها توماس فريدمان حين يصرح: «نحن أمام معارك سياسية وحضارية فظيعة، العولمة هي الأمركة».

غير أن ميشال كالوق يرى عكس ذلك في أطروحاته الأربع التالية[11]:

- العولمة لا توحد العالم.
- العولمة الأمريكية تختلف عن عولمة غيرها من البلدان.
- الأمريكيون لا يعرفون جيداً ما إذا كانت العولمة شيئاً إيجابياً أم سلبياً.
- أمريكا لن تكون القوة العظمى.

من خلال ما تقدم من تعريفات يمكن تقديم مفهوم للعولمة يجمع بين مفهومها وخصائصها على النحو التالي: «العولمة هي تلك الحالة أو الظاهرة التي تسود في العالم حالياً، وتتميز بمجموعة من العلاقات والعوامل والقوى، تتحرك بسهولة على المستوى الكوني متجاوزة الحدود الجغرافية للدول ويصعب السيطرة عليها، تساندها التزامات دولية أو دعم قانوني، مستخدمة لآليات متعددة، ومنتجة لآثار ونتائج تتعدى نطاق الدولة الوطنية إلى المستوى العالمي؛ لتربط العالم في شكل كيان متشابك الأطراف، يطلق عليه القرية الكونية»[12].

وكما كان هناك اختلاف بين الباحثين في تحديد مفهوم دقيق للعولمة فقد كان هناك اختلاف في تحديد جذورها التاريخية.

---

(10) السيد الزيات: هل تتلاشى الدولة في ظل العولمة؟، **مجلة تحديات ثقافية**، العدد 181، 1998، نقلاً عن بركات محمد مراد: العولمة.. المفهوم المراوغ، www. almarefah.com1423 ..

(11) المشرف: العولمة: الحقيقة والأبعاد، ورقة مقدمة إلى مؤتمر العولمة بكلية الشريعة عام 2000، جامعة الكويت، ص2، www.al-ommah.org.

(12) مطر زكريا: العولمة هدم للاقتصاد القديم، أنترنيت 2002.

2 ـ الجذور التاريخية للعولمة:

يتساءل المفكرون والباحثون: هل العولمة مصطلح وليد العشرية الأخيرة من القرن الماضي أم له جذور ضاربة في التاريخ القديم؟ العولمة مثلها مثل أي ظاهرة اجتماعية حياتية لا بد أن تكون متصلة بما قبلها وجسراً لما بعدها، ولا يمكن أن تكون منقطعة الجذور عما قبلها وعما بعدها، ولا بد من أن تحوي عناصر قديمة وأخرى جديدة، وفي الغالب فيها أمور نافعة وأخرى غير نافعة»[13].

الواقع أن قضية الهيمنة قديمة قدم التاريخ الإنساني: فما من قوة تظهر إلا وتريد أن تنفرد دائماً بحكم العالم، وإخضاعه إلى مبادئها: فاليونان والرومان والفرس والامبراطوريات ذات النزعة الاستعمارية الحديثة كلها كانت تتجه هذا الاتجاه في الهيمنة والسيطرة. أوروبا الحديثة ذاتها هي النموذج الواضح في محاولة السيطرة وكسب مناطق النفوذ.

لقد تباينت الآراء حول هذا الموضوع بين المفكرين والباحثين على النحو التالي:

1 ـ هناك من يرى بأن العولمة ليست ظاهرة جديدة، بل بداياتها الأولى ترجع إلى القرن التاسع عشر، مع بدء الاستعمار الغربي، ثم اقترنت بتطور النظام التجاري الحديث في أوروبا، الأمر الذي أدى إلى ولادة نظام عالمي متشابك ومعقد سمي بالعولمة، يذهب آخرون في هذا الإطار إلى أن مصطلح النظام العالمي كان مستخدماً منذ مؤتمر فيينا 1815 الذي قاده مترنيخ وبسمارك في سبعينيات القرن 19، ثم تجدد ثانية على يد كليمنصو في مؤتمر فرساي 1919، ثم تجدد في يالطا 1943 على يد الحلفاء في الحرب العالمية الثانية.

2 ـ باحث آخر يعارض هذه النظرة ويذهب إلى أن العولمة ليست تطوراً عن

---

(13) المشرف، مرجع سابق.

الاستعمار الأوروبي أو ظاهرة الثورة الصناعية، وإنما هي نظام كوني شامل جديد، مواصفاته لا تشبه مواصفات الامبراطوريات السابقة.

3 ـ هناك باحثون يرجعون بدايات العولمة الحالية إلى السياسات التي ارتأت أمريكا أن تسيطر بها على العالم، غير أن الحرب الباردة بينها وبين الاتحاد السوفييتي أجلت تلك الهيمنة إلى بداية التسعينات[14].

4 ـ من جهته يرجع صاحب كتاب فخ العولمة البداية الحقيقية للعولمة إلى عام 1995م؛ حيث وجه الرئيس السوفيتي جورباتشوف الدعوة إلى خمسمائة من قادة العالم في مجال السياسة والمال والاقتصاد في فندق فيرمونت المشهور في سان فرانسيسكو لكي يبنوا معالم الطريق إلى القرن الحادي والعشرين. وقد اشترك في هذا المؤتمر المغلق أقطاب العولمة في عالم الحاسوب والمال وكذلك كهنة الاقتصاد الكبار، وأساتذة الاقتصاد في جامعات ستانفورد وهارفرد وأكسفورد. واشترك فيها من السياسيين، الرئيس الأميركي جورج بوش الأب، ووزير خارجيته شولتز، ورئيسة الوزراء البريطانية مارجريت تاتشر ورئيس وزراء مقاطعة سكسونيا وغيرهم[15].

5 ـ وعلى أساس ظهور الدولة القومية الموحدة في أوروبا، بنى بعض المحللين النشأة الأولى للعولمة: فقد تتبع زولاندرو برتسون[16] البعد الزمني التاريخي العولمة بناء على المراحل التالية:

1 ـ **المرحلة الجنينية**: وهي الممتدة منذ مستهل القرن 15 حتى منتصف القرن 18 وفيها شهدت أوروبا نمو المجتمعات القومية.

2 ـ **مرحلة النشوء**: وهي من منتصف القرن 18 حتى عام 1870م وفيها

---

(14) التويجري أحمد بن عثمان: الرؤية الرأسمالية والرؤية الإسلامية: الدين والعولمة والحل الإسلامي (2 ـ 3). مجلة الدعوة، عدد 1725، 1420/ 2000، ص18.

(15) السايعي، مرجع سابق.

(16) نفس المرجع.

تطورت فكرة الدولة المتجانسة الموحدة التي ظهرت في صورة مثل زيادة الاتفاقيات الدولية والمؤسسات الخاصة بتنظيم العلاقات بين الدول.

3 ـ **مرحلة الانطلاق**: التي ابتدأت منذ عام 1870 حتى العشرية الثانية من القرن 20.

4 ـ **مرحلة الصراع من أجل الهيمنة**: وقد استمرت من العشرية الثانية حتى منتصف الستينات من القرن 20 وفيها بدأت الخلافات والحروب الفكرية وركز فيه على القضايا الإنسانية لا سيما بعد إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما ونجزاكي باليابان.

5 ـ **مرحلة عدم اليقين**: وهي المرحلة التالية التي ابتدأت من عقد الستين إلى الوقت الراهن وقد تم فيها إدارج العالم الثالث في المجتمع العالمي وشهدت نهاية الحرب الباردة وازدادت المؤسسات العالمية.

6 ـ وهناك من يفسر العولمة على أنها مبادرة تقدم بها بعض المنظرين في الولايات المتحدة عام 1965 طرحوا فيها ثلاث قضايا[17] جعلوا منها برنامج عمل يضمن للولايات المتحدة الأمريكية الهيمنة والسيادة على العالم وهي:

1 ـ **القضية الأولى**: تتعلق بالسوق العالمية، كأداة لإخلال التوازن بالدول القومية.

2 ـ **القضية الثانية**: تخص الإعلام.

3 ـ **القضية الثالثة**: تتعلق بالسوق كمجال للمنافسة.

وهذه القضايا الثلاث فسرها الجابري بما يلي[18]:

---

(17) نفس المرجع.

(18) نفس المرجع.

1 ـ شل الدول الوطنية.

2 ـ توظيف الإعلام.

3 ـ التعامل مع أفراد العالم بمبدأ البقاء للأصلح.

وبناء على ما تقدم يتبين أن العولمة ليست حدثاً جديداً، بل هي ظاهرة نشأت مع ظهور الامبراطوريات في القرون الماضية. ففي السابق حاولت هذه الأخيرة أن تصبغ الشعوب التي تبسط نفوذها عليها بثقافتها، وتسعى لترسيخ هذه الثقافة في مختلف جوانب حياة هذه الشعوب. وقد عملت هذه الامبراطوريات لتوجيه قيم هذه الشعوب وتقاليدها وحضارتها، وفق أنماط الحياة التي تريدها. فكانت هذه الخطوة نحو العولمة.

وقد لبست هذه العولمة عدة أثواب أخرى، منها الثوب العسكري ومنها الاستعمار، ومنها استنزاف الموارد: فقد قام الشمال باحتلال بلاد الجنوب متعللاً بشتى الأسباب، وعن طريق هذا الاحتلال تحكم في مقدرات البلاد واستنزاف مواردها، وغرس ثقافته فيها، وكانت هذه خطوة أخرى نحو العولمة. واليوم، وقد تفوق الشمال على الجنوب بما حاز من سبق علمي وتكنولوجي، وبما امتلك من وسائل الدمار الشامل، أصبح مصدر الإنتاج في مختلف المجالات، وأصبح الجنوب مستهلكاً لهذا الإنتاج. ولكي يقنن الشمال علاقته مع الجنوب، أطلق نداءه بالعولمة وأخذ بأسباب تحقيقها في مختلف الميادين، رغبة منه في الحصول على المزيد من المكتسبات ولفرض المزيد من السيطرة على بقية الشعوب، وإرضاء نوازع الغرور والاستعلاء[19].

3 ـ مفهوم الثقافة:

الثقافة مفهوم شامل معبر عن نظرة الفرد للإنسان والكون والإله وللآخرين من حوله، ولنمط الحياة والسلوك والعلاقة بين الدين والدولة والقيم، ولذلك فالثقافة تختلف طبيعتها من حضارة لأخرى حيث نجد لكل حضارة خصوصيتها

(19) عبودي، مرجع، مرجع سابق.

الثقافية التي تحدد هويتها سواء من حيث مصدرها ومنبعها أو من حيث غايتها وهدفها. ولكن العولمة تريد أن تصهر كل الثقافات الموجودة في ثقافة واحدة هي الثقافة الغربية التي تعني العولمة عندها فرض منظومتها الثقافية والحضارية، وجعل النموذج الغربي هو النموذج العالمي وهذا ما يعني إذابة الهوية الثقافية للشعوب الأخرى، مستغلة في ذلك التقدم التكنولوجي في مجال الاتصالات وما ترسله إلينا عبر الفضائيات من سيل جارف من المواد الإعلامية[20] والتي يعبر عنها الدكتور مصطفى محمود بقوله[21]: «وما هذه العولمة الثقافية سوى العلف الثقافي الرديء الذي يلقي به الإعلاميون الكبار إلينا، وهذه العولمة هي الاسم الجديد للاستعمار المهين وغسيل المخ المتواصل الذي كتب علينا أن نعيش فيه».

وهناك نوعان رئيسيان من الثقافة[22]:

1 ـ الثقافة السياسية وهي التي تهتم بأمور الناس وقضاياهم المصيرية، وبالذات فيما يرتبط بالحريات، كحرية الرأي والتصويت أو كحرية الممارسة الدينية وغيرها.

وتنقسم الثقافة وفق مفهومها هذا إلى قسمين:

أ ـ ثقافة تدفع الناس نحو التحرك والانطلاق والسعي الجاد للتغيير والإصلاح.

ب ـ ثقافة تقتل في الناس روح التحدي وتكرس فيهم روح التبعية والخوف والاعتراف بالأمر الواقع على مرارته.

2 ـ الثقافة الاجتماعية، وهي تتلخص في الأعراف والتقاليد التي يبني عليها المجتمع حياته بما يضمن سعادته ورقيه في ظل قوانين يتمسك بها الجميع

---

(20) سعد الدين صالح، «العالم العربي وتحديات العولمة ـ 3»، جريدة البيان، السبت 5 جمادى الآخرة 1419/ 26/ 9/ 1998.

(21) نقلاً عن نفس المرجع.

(22) السايعي، مرجع سابق.

من دون وصاية من أحد، وهناك أيضاً نوعان من الثقافة الاجتماعية:

أ ـ ثقافة تدعو وتحث باتجاه تحكيم القيم والمثل النبيلة كالتعاون والترابط والألفة.

ب ـ ثقافة تشد الناس نحو السلبية والتفكك والانعزال وزرع روح الهزيمة في النفوس.

ولكي تكون الثقافة عنصراً هاماً وبناء لا بد من أن تكون متكاملة بمعنى أن تكون ثقافة سياسية واجتماعية للعلاقة الجدلية التي تربطهما، وأن تدفع الناس باتجاه القيم السامية وتحرك فيهم روح المسؤولية والعطاء من أجل تغيير الواقع المتردي، وإصلاحه: فالإصلاحات الاجتماعية عادة لا تصبح مجدية إلا عندما تحركها ثقافة صادقة نشطة[23].

ومن خلال هذه الدلالات يمكن تحديد أبعاد مفهوم في اللغة العربية[24]:

1 ـ أنه ينبع من الذات الإنسانية ولا يُغرس فيها من الخارج، أي أن الثقافة تتفق مع الفطرة، وأن ما يخالف الفطرة يجب تهذيبه، فالأمر ليس مرده أن يحمل الإنسان قيماً بل مرده أن يتفق مضمون هذه القيم مع الفطرة البشرية.

2 ـ أنه يعني البحث والتنقيب والظفر بمعاني الحق والخير والعدل، وكل القيم التي تُصلح الوجود الإنساني.

3 ـ أنه يركز في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقاً لظروف بيئته ومجتمعه، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم.

4 ـ أنه عملية متجددة دائماً لا تنتهي أبداً.

وهذه النظرة القائمة على مبدأ التنوع الثقافي هي اليوم من مبادئ القانون الدولي: فقد جاء في المادة الأولى من إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي، أن

---

(23) آل جميع حبيب، العولمة في المجال الثقافي ـ وجهة نظر نقدية ـ مجلة النبأ، عدد 27، بيروت، www.annaba.com .

(24) السايعي، مرجع سابق.

لكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامها والمحافظة عليهما، وأن من حق كل شعب وواجبه أن ينمي ثقافته، وأن جميع الثقافات تشكل بما فيها من تنوع خصب، وتأثير متبادل، جزءاً من التراث الذي يشترك في ملكيته البشر جميعاً.

ووفقاً لمضامين هذا النص، ألا تعد عولمة الثقافة بمفهومها الغربي انتهاكاً صريحاً لمبادئ القانون الدولي؟

وكما هو الحال بالنسبة لمفهوم العولمة فليس هناك في الواقع مفهوم محدد لمعنى الثقافة ومن ثمة فهي تختلف من مفكر إلى آخر على النحو التالي:

- دافيد روتكويف يعرفها بأنها «نموذج كلي لسلوك الإنسان ونتاجاته المتجسدة في الكلمات والأفعال وما تصنعه يداه، وتعتمد على قدرة الإنسان على التعليم ونقل المعرفة للأجيال التالية[25].
- محمد عابد الجابري يرى بأنها «ذلك المركب المتجانس الذكريات والتطورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحفظ لجماعة بشرية تشكل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية، في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء[26]

ومن خلال هذه التعريفات يمكن تحديد المعالم التالية للثقافة:

- الثقافة لا تقتصر على مجرد المعلومات والتصورات الذهنية لدى كل فرد، بل تطال مجموع الشخصية الإنسانية ومدى تفاعلها مع البيئة والكون..
- الثقافة لا تعكس تصوراً فردياً محضاً، بل هي صورة لمجتمع كامل وأمة بأسرها.
- الثقافة تعبر عن الخلفية الإنسانية التاريخية، وهي في الوقت ذاته إحدى طموحات النفس البشرية.

وإذا كانت العولمة في معناها البسيط تعنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته

---

(25) نفس المرجع.

(26) نفس المرجع.

فشأن الثقافة أوغل في هذا الميدان لأن التأثير الثقافي أسرع من أي تأثير آخر، وذلك بحكم التفاعل مع الغير، ولذا يرى دافيد روتكويف أن طغيان ثقافة واحدة وعالمية وتهديد ثقافة المرء يصبح تهديداً لدينه وأسلافه، ومن بعد تهديداً لجوهر هويته[27].

II ـ عولمة الثقافة

ليس خافياً على أحد اليوم أن المجال الثقافي هو أحد أهم مظاهر العولمة وهو ما أطلق عليه البعض نظام التحكم الاجتماعي في سوق المجتمعات[28] ومن هنا يتفق عديد الباحثين على أن الثقافة من أخطر الوجه الحضارية المتأثرة بالعولمة، وفي هذا الصدد يقول سيار الجميل: «ولم ينحصر المر في الاقتصاديات المعولمة بل طالت وبسرعة شديدة ونسبية عالية هذه العولمة ثقافات الشعوب وقيمها وعاداتها»[29].

1 ـ وسائل عولمة الثقافة:

يعتمد النظام العالمي الجديد، في سعيه لعولمة ثقافته على عدد من الوسائل يمكن اختصاره بعض منها في النقاط التالية[30]:

1 ـ ثقافة الاختلاط وعدم التفريق بين الرجل والمرأة بصورة تكاد تكون مطلقة.

2 ـ عولمة التجارة والاقتصاد القائمين على الفائدة، التي هي مصطلح النظام للتعبير عن الربا.

3 ـ الفصل بين الدين وأنظمة الحياة المختلفة، حتى لا يشكل الدين عائقاً أمام حركة التغيير والتطور في المجتمعات المعولمة.

---

(27) نفس المرجع.

(28) نفس المرجع.

(29) نفس المرجع.

(30) عن نفس المرجع.

4 ـ الإبهار العلمي والتكنولوجي، واتخاذ التطور في هذين المجالين دليلاً على صحة التوجه في المجالات الحياتية المختلفة.

هذه هي أهم الوسائل المعتمدة من قبل دول المركز في تسويق أو فرض العولمة التي تريدها.

2 ـ أهداف عولمة الثقافة:

هذه الأهداف يمكن تلخيصها فيما يلي:

- خدمة السيادة المركزية، والهيمنة الغربية، وتوطيد معاني العولمة الاقتصادية والسياسية، ونقل هذا النموذج الثقافي العالمي إلى باقي الشعوب الأخرى.
- توحيد الثقافة العالمية، وصهرها في ثقافة واحدة، وإلغاء التعددية الثقافية وحق التنوع الثقافي.
- نزع الخصوصية الفردية ومحو الهوية الذاتية للمجتمعات خاصة العربية الإسلامية، ولذلك نرى أن أنصار العولمة لا يعترفون بالهوية الشخصية سواء هوية الفرد الواحد أو المجتمع الواحد أو الدولة الواحدة.
- تحطيم كل الثوابت الدينية والفكرية والأخلاقية للوصول إلى بناء إنسان هامشي يذوب في بحر المادية.

3 ـ دعائم عولمة الثقافة:

يمكن إجمال هذه المرتكزات في النقاط التالية:

1 ـ القطب الواحد: إن انهيار الاتحاد السوفييتي فسح المجال أمام الغرب لنشر مبادئه في كل المجتمعات الأخرى: فأصبحت قيم السوق، التجارة الحرة، الانفتاح الاقتصادي، التبادل التجاري، انتقال السلع ورؤوس الأموال، تقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات هي القيم الرائجة. لقد تولت أمريكا قيادة هذا القطب وراحت تفرض هذه المبادئ عن طريق المؤسسات الدولية وعن طريق الاتفاقيات الدولية التي تقرها تلك المؤسسات كاتفاقية القات: لقد كان من نتائج

ذلك أن أصبح هناك 20% من دول العالم تستحوذ على 85% من إجمالي الإنتاج العالمي وعلى 84% من التجارة العالمية ويمتلك مواطنوها 85% من مجموع المدخرات العالمية[31].

2 ـ الثورة العلمية: المتمثلة في وفرة المعلومات وتراكمها وإتاحتها للاستعمال عبر شبكة المعلومات ولعل أهمها الحاسب الآلي، ومن المهم الاعتراف بأن «المعرفة سلطة وأداة هيمنة، وأن من يملك المعرفة وأدوات توزيعها والقدرة على توظيفها يملك سلطة التحكم في العقول التابعة: فعلى سبيل المثال نصيب أمريكا من السوق العالمية من برامج الكمبيوتر سابقة التجهيز سنة 1994م 60%، ونصيبها من سوق الكتب العالمية عام 1995 32%»[32] هكذا تصبح تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أهم مصدر من مصادر الثروة بل «روح عصر العولمة وعمودها الفقري»[33].

3 ـ إلغاء حدود الدول: والذي يعني عدم الاكتراث بالحدود المحلية للدولة، مما يسهل حركة التنقل بين دولة وأخرى سواء في ذلك السلع والخدمات أو القوى البشرية. غير أن الغريب في الأمر أن دول المركز أي الدول الراعية للعولمة سارت في عكس هذا الاتجاه عندما أغلقت أبوابها وحدودها أمام الهجرات القادمة من دول الأطراف، وسعت نفس تلك الدول إلى «تطبيق سياسة الانتقاء في سرقة العقول والكفاءات»[34].

4 ـ وسائل الإعلام: وتتخذ هذه الركيزة ثلاث وجهات:

1 ـ تكنولوجية الوسيلة ذاتها بحيث تؤدي عملها على أوسع نطاق.

2 ـ المادة التي تنشرها وتبثها هذه الوسائل، وهو ما يمكن أن يطلق عليه

---

(31) المشرف، مرجع سابق.

(32) التويجري عبد العزيز بن عثمان: «الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي»، **رسالة التقريب**، عدد 1420، 23/ 1999، ص123، نقلاً عن السايعي نفس المرجع.

(33) المشني عوني: العولمة في الخطاب العربي المعاصر، أنترنيت 2002.

(34) معاش مرتضى: «العولمة رؤى ومخاطر»، **مجلة النبأ**، عدد 35، السنة الخامسة 1420/ 2000، ص30.

عولمة الإنتاج الفني، وقد تجاوزت وسائل الإعلام الصحف والمجلات والأشرطة إلى القرص الفضائي وشبكة الأنترنيت العالمية.

3 ـ عولمة الإعلام ذاته والمتمثلة في الوكالات العالمية للأنباء إذ نجد مثلاً أن أربع وكالات أنباء عالمية غربية تحتكر وحدها الخبر وتصوغه بكل حرية[35].

ومما تجدر الإشارة عليه في هذا الصدد أنه رغم كل تأثيرات الإعلام الغربي والأمريكي في نشر وتكريس نمط الثقافة الغربية والأمريكية في الفضائيات والإنترنيت والأفلام والمجلات غير ذلك، فإن الدعوات المضادة لثقافة العولمة المادية الإلحادية، ما تزال تستقطب أنصاراً جداً في غير مكان في العالم، وهذا يؤكد مرة أخرى على تلازم التحولات العولمية مع ازدياد تحولات الممانعة والمقاومة لها[36].

5 ـ **اللغة**: إذا كانت اللغة هي أداة التفاهم والتواصل ونقل الأفكار، فهي في الوقت نفسه أداة مهمة تعتمدها قوى العولمة في بسط هيمنتها الثقافية: ففي هذا الصدد يشير الكاتب صامويل هانتينجتون[37] إلى أن العالم يتوجه نحو حرب حضارية تكون فيها القيم اللغوية والرمزية هي الحدود القتالية، ويذهب السياسي الفرنسي بينو في نفس الاتجاه عندما يقول[38]: «لقد خسرت فرنسا امبراطورية استعمارية، وعليها أن تعوضها بامبراطورية ثقافية» وتحقيقاً لهذه الرغبة بدأت القوى الكبرى منذ أمد في تكريس هيمنة لغات معينة، والترويج لها باعتبارها

---

(35) هذه الوكالات هي:
- الوكالة المشتركة للصحافة (أسوسايتد برس) الأمريكية وهي أعظم وكالة أنباء عالمية.
- الوكالة المتحدة للصحافة (يونايتد برس) الأمريكية.
- رويتر الإنجليزية.
- فرانس برس الفرنسية.

(36) ريفو بوك: توالد العولمة: التحولات والممانعة، خدمة كمبردج، انترنيت 17 ـ 1 ـ 2001.

(37) موسى عبد الله: «رؤيتنا الثقافية وتحديات العولمة»، **مجلة النبأ**، عدد 59، 1422/ 2001.

(38) نفس المرجع.

لغات العلم والعمل، حتى بات يعتقد أن اللغات الأنقلو سكسونية هي سر التقدم، ومن المؤشرات الدالة على بداية الصراع اللغوي[39]:

1 ـ التنافس الرهيب في مجال المعلوماتية وشبكات الإنترنيت ومحطات الإرسال التلفزيوني بلغات معينة ومحدودة مما يحاصر كثيراً بعض اللغات الأخرى خاصة ذات الطابع المحلي.

2 ـ العمل على إنتاج ثقافة استهلاكية، تخدم النظام العالمي الجديد، وتوجه المقومات الأساسية لدولة ما وتقلص من خصوصيتها.

3 ـ محاولة إضعاف اقتصاديات بعض الأمم من أجل تقزيم حضارتها، وإضعاف لغاتها مع تشجيع الأقليات اللغوية، ودفعها إلى خلق صراعات داخلية.

4 ـ التأثير في ذاكرة الأمة، بالسعي إلى طمس تراثها الثقافي الأصيل ومحاولة تشويهه.

5 ـ استغلال صدمة الحداثة من أجل تحقيق العولمة، وتصدير ثقافات معينة للغات معروفة بوسائل متطورة إلى شعوب لا تقوى على مواجهتها، مما يؤدي في النهاية إلى الاستسلام والتقاعس.

وما نراه اليوم من طغيان للثقافة الغربية تشكل اللغة نسبة عالية من المساهمة فيه: فعلى سبيل المثال نلاحظ أن 88% من معطيات الإنترنيت باللغة الإنجليزية و9% بالألمانية و2% بالفرنسية و1% يوزع على بقية اللغات الغربية[40].

وهناك دعائم أخرى للعولمة مثل مناهج التعليم ومراكز الأبحاث العلمية، ودعوات التنصير، وأعمال بعض المستشرقين وغير ذلك مما يسهم في بناء هذه العملية التكاملية.

---

(39) نفس المرجع.

(40) السايعي، مرجع سابق.

III ـ آثار العولمة

هذا وإذا انتقلنا إلى مجالات التأثيرات المباشرة للعولمة الثقافية نجد أنها تنال بعمق في أهم مكونين للسياسة الثقافية الفردية والجماعية وهي التربية، التعليم والتكوين وذلك راجع لهشاشة البنية التحتية لهذا القطاع في مجتمعاتنا العربية الإسلامية.

1 ـ على الحقوق الثقافية للشعوب:

وأما بخصوص آثار العولمة على الحقوق الثقافية فسوف نجد الأمر أكثر تعقيداً وأكثر إثارة للجدل بين الخصوصية والعالمية وبين ما هو محلي وما هو عالمي وبين التعددية والأحادية في نظرة شاملة لما هو كوني. فالقيم الراسخة في ضمير الشعوب هي التي تشكل رؤيتها ونظرتها للعالم ومن هنا تأتي أهمية الثقافة بالنسبة لقضية العولمة.

ووفقاً للمواثيق الدولية، فللإنسان الحق في التمتع بثقافته الخاصة واستخدام لغته والمجاهرة بدينه أي أن تكون له خصوصيته الثقافية التي تعني الاختلاف والتميز.

غير أن التفاوت الهائل في الإمكانيات الثقافية التي ارتبطت ببعض الحضارات يثير الكثير من المخاوف لما في ذلك من تهديد لثقافات مجتمعات أخرى لا تملك هذه الإمكانيات، وهذا ما سيجعلها دوماً في وضعية المتلقي: فقد ذكرت إحصائيات منظمة اليونسكو أن شبكات التلفزيون العربية، تستورد ما بين ثلث إجمالي البث كما في سوريا ومصر ونصف هذا الإجمالي كما في تونس والجزائر، أما في لبنان فإن البرامج الأجنبية تزيد على ذلك حيث تصل النسبة إلى 58% من إجمالي البث، و96% من مجموع البرامج الثقافية.

ولا شك أن هذه الأوضاع تثير مخاوف الكثيرين لا في العالم العربي الإسلامي وحسب بل في مناطق كثيرة من العالم كأوروبا واليابان باعتبارها تشكل خطراً على الأمن الثقافي للمجتمعات المختلفة.

2 ـ على الثقافة العربية الإسلامية:

تعتبر ثقافة كل أمة على صلة وثيقة بدينها وتراثها الثقافي والحضاري، وأن تخلي الأمة عن ثقافتها هو جزء من التخلي عن دينها تراثها. وهذا ما تهدف العولمة الثقافية وأبواقها إلى تحقيقه وتكريسه على أرض الواقع.

وعلى هذا الأساس، فالثقافة العربية الإسلامية تقوم على أصول تختلف، بل تتعارض مع أصول الثقافة الغربية: فإذا كانت الأولى تقوم في المقام الأول على عنصر التوحيد مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[41]، فإن الثانية إما أنها تقوم على الشرك، وهو ما عبر عنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ﴾[42]، وإما أنها تقوم على الكفر والإلحاد، كما عبر عنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[43].

ومن جهة أخرى، ونتيجة لاختلاف المنطلقين بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية فقد سمحت المجتمعات الغربية لمؤسساتها أن تتبنى حقائق وأعرافاً أخلاقية تقوم على النسبية لايحدها ولا يوقفها سوى قبول أفراد المجتمع لها: فهي حقائق وأخلاق صحيحة إذا رضي عنها أفراد المجتمع، وهي غير صحيحة إذا لم يرض عنها أحد، بينما تعتمد الثقافة الإسلامية على حقائق وأخلاق ثابتة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[44]

ولا ريب في أن الثقافة التي تعتمد على أصول متغيرة، كالثقافة الغربية، تختلف عن الثقافة العربية الإسلامية التي تعتمد على أصول ثابتة: فسيبقى على سبيل المثال لا الحصر تعاطي الخمر وجميع المسكرات مرفوضاً في الثقافة

---

(41) سورة المؤمنون، الآية: 116.

(42) سورة الرعد، الآية: 33.

(43) سورة سبأ، الآية: 33.

(44) سورة الحشر، الآية: 7.

العربية الإسلامية، بينما تغير الموقف بالنسبة لهما في الثقافة الغربية خصوصاً، وفي الثقافات الأخرى عموماً.

هذه الطبيعة المميزة للثقافة الغربية والقائمة على نسبية الحقائق تمثل تهديداً للثقافة العربية الإسلامية: فنسبية الحقائق التي تروج[45] لها ثقافة العولمة تتعارض مع ثوابت ثقافتنا القائمة على الحقائق الثابتة.

وأخيراً فإن الثقافة العربية الإسلامية تقوم على عدم الفصل بين الدين والدولة، بينما تقوم الثقافات الغربية الحديثة، على أن الدين من جملة القضايا الشخصية، ومن ثمة إحلال روابط أخرى مختلفة محل الرابطة الدينية، تتمحور حولها الشعوب الغربية.

إذا كانت العولمة بصورة عامة تهدف لإخضاع الشعوب الأخرى لسيطرتها فالعولمة المؤمركة تتجه بصورة خاصة إلى إخضاع البلدان الغربية لسيطرتها على نحو أشد مما فعلت بعد الحرب العالمية الثانية؛ ولهذا يشعر قادة غربيون أوروبيون كثيرون، وكذلك يابانيون، ومعهم فئات واسعة من المثقفين أن العولمة المؤمركة تهدد ثقافاتهم وهوياتهم، كما يؤكد ذلك الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتيران حين يقول: إن من يفقد ثقافته وهويته يفقد سيادته واستقلاله».

هذا التوجه الخطير يظهر جلياً في مفاوضات القات، حيث عوملت الثقافة ومؤسساتها كمعاملة السلع المادية، وهذا ما أسماه البعض بتحويل الثقافة إلى سلعة، وبتحويل المؤسسات الثقافية إلى البيع والشراء في السوق لمن يدفع أكثر، وهذا يعني رفع الحماية المحلية عنها لكي يسهل بيعها للمؤسسات المالية العالمية التي تضعها في خدمة العولمة المؤمركة. إذن نحن أمام خطر تحويل

---

(45) لقد دعم الغرب كل من يقول بنسبية الحقائق ويروج لها في الثقافة العربية الإسلامية: فقد امتدح بللترو وكيل وزارة الخارجية الأمريكية الأسبق ثلاثة من الكتاب العرب، ودعا إلى ترويج كتاباتهم واعتمادها وهم: محمد شحرور السوري، محمد سعيد العشماوي المصري ومحمد أركون الفرنسي، وإن ما يجمع هؤلاء الثلاثة هو قولهم بنسبية الحقيقة، المرشد، مرجع سابق.

الثقافة نفسها ومؤسساتها إلى سلعة وأمام إشاعة ثقافة العولمة ذات الطابع المؤمرك والمتجهة إلى إقصاء الثقافات الأخرى، وذلك ليس من خلال قيمتها الثقافية أو منافستها الثقافية، وإنما من خلال قوتها المالية وقدرتها على الإنتاج والتوزيع.

ومن هنا فإن المعركة في المجال الثقافي سواء أكانت من جانب العولمة وأبواقها أم من جانب معارضيها ستحتدم أكثر فأكثر مع تغلغل العولمة ومحاولتها السيطرة على المراكز الثقافية والإعلامية والتعليمية: فقد بدأت أولى طلائع هذه المعركة تبرز في مجال الهجمات ضد الثقافة العربية الإسلامية، وضد كل القيم التي تحافظ على العائلة، الأخلاق، وتعارض دعوات الانحلال والتفسخ.

3 ـ المواقف المختلفة من تحديات العولمة للثقافة العربية الإسلامية:

أدى الإختلاف في المواقف حول العولمة إلى تباين اتجاهات التعامل معها: فهناك اتجاه رافض لها بالكامل على أساس أنها خطر يهدد الأمة العربية الإسلامية في كيانها وثوابتها، وهناك اتجاه يقبل بالعولمة من دون تحفظ باعتبارها السبيل للتقدم واللحاق بالركب العالمي. هل في هذين الموقفين يكمن الحل؟ الإجابة على هذا السؤال تبدو غاية في التعقيد: فلا الانغلاق عما يجري في العالم ممكن ومتاح، وليس صحيحاً كل الصحة لو كان ممكناً ولا الانخراط الكامل والسريع بلا ضوابط في نادي العولمة مجد هو الآخر، بل إن الآثار السلبية الناجمة عن هذا التوجه لا تقل خطراً عن التوجه الآخر الرافض للعولمة جملة وتفصيلاً.

ويمكن تلخيص الوضع القائم في البلدان العربية الإسلامية فيما يخص الجانب الثقافي في التالي[46]:

1 ـ غياب التصور الكامل لأصول ومفردات هذه الثقافة، والاختلاف حول بعضها.

---

(46) السايعي، مرجع سابق.

2 ـ عدم توظيف جميع مفردات هذه الثقافة في مجالات التعليم، التربية، الإعلام، التجارة، الاقتصاد والسياسة.

3 ـ عدم وجود أجهزة ثقافية وإعلامية كافية ومؤهلة قادرة على تقديم البديل المنافس للثقافات الأخرى، التي تتعارض مع الثقافة العربية الإسلامية وإن وجدت فهي تقدم هذه الثقافة بصورة مشوهة في أغلب الأحيان.

وإذا ما أردنا مواجهة عولمة الثقافة الغربية المتعارضة مع ثقافاتنا، فلا بد للدول العربية الإسلامية من معالجة هذا الوضع، وإيجاد وضع بديل قوي يتلافى النقائص الموجودة ويهيئ الدول المذكورة ليس فقط لمواجهة العولمة الوافدة بل لإحداث عولمة عربية إسلامية، كما أحدث المسلمون في القرون الإسلامية الأولى عولمة للإسلام وثقافته وصلت إلى مختلف مناطق العالم المعروفة آنذاك.

4 ـ عوامل نجاح مواجهة الثقافة العربية الإسلامية لتحديات العولمة:

ليست الآفاق قاتمة دائماً إذ لا يوجد هناك حتمية اجتماعية مطلقة تفرض على الإنسان أن يستسلم إلى مسلخ العولمة، بل إن هذه التحديات تثير في الإنسان روح المقاومة والتفاعل الإيجابي من أجل استثمار هذه الظاهرة في اتجاهاتها المفيدة: فمقاومة العولمة وكيفية التعامل معها ينبغي أن تتأسس على قاعدة علمية وتكوين فهم معرفي بها، وهذا الذي لم يتحقق: فمهاجمة العولمة أو رفضها أو التخويف منها لا يكوِّن علماً ولا يؤسس فهماً ولا يبني تحصناً ولا يعالج مشكلة ولا ينتج بديلاً، لذلك فإن المطلوب دراسة العولمة بشكل معمق ومستفيض، وبالعلم والمعرفة نستطيع أن نمتلك قدرة التحكم في إدارة أوضاعنا وتسيير شؤوننا وضبط حركتنا في ظل العولمة، والنظر العلمي للعولمة يستدعي التمييز بين الجانب العلمي[47] في العولمة، وبين الجانب الأيديولوجي أو

(47) المقصود بالجانب العلمي تلك الأبعاد المتصلة بالعلم ومنجزاته كثورة المعلومات وشبكات الاتصالات وتكنولوجيا الإعلام والبث الرقمي والاتصال عبر الأقمار الاصطناعية إلى غير ذلك.

التوظيفي[48] للعولمة، كما أن العولمة تستدعي تكوين فهم جديد للعالم، والنظر للقضايا والمشكلات المختلفة والمتعددة بمنظور عالمي.

ولتحقيق هذه الغاية لعالمنا العرب الإسلامي هناك طرح متكامل يتمثل فيما يلي:

1 ـ فهم ظاهرة العولمة:

إن فهم ظاهرة العولمة لا يتأتى إلا عبر تحقق عدة أمور:

1 ـ الوعي بحقيقة الرسالة الإسلامية وعالميتها وشموليتها وأنها تختلف شكلاً وجوهراً ومقصداً عن كل الحضارات والثقافات الأخرى: فعالمية الإسلام تعني قابليته لاستيعاب كل الاتجاهات وكل المتغيرات والمستجدات. ولا يتأتى هذا الفهم إلا بتصحيح المسيرة التي ينتهجها الغالب الأعم من أبناء الإسلام والمنتمين إليه في صور منها:

2 ـ تصحيح فهم عالمية الإسلام باعتباره دعوة إنسانية موجهة للناس كافة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾[49].

3 ـ ممارسة الاجتهاد والإقبال على التجديد في الموائمة بين الواقع والنص الشرعي بشكل يضمن للنص حقه وللحياة نصيبها، وفق المنطق القرآني: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾[50].

4 ـ إعادة قيم الحرية والشورى إلى مكانهما الصحيح من التصور الإسلامي.

5 ـ إدراك خطورة العولمة المتمثلة في كونها طوفاناً لا يمنع منه إلا سد منيع

---

(48) المقصود بالجانب الأيديولوجي أو التوظيفي تحويل تلك الوسائل والمنجزات لخدمة أهداف ومصالح وبرامج واستراتيجيات متحيزة أو غير أخلاقية أو غير عادلة.

(49) سورة سبأ، الآية: 28.

(50) سورة القصص، الآية: 17.

مبني على أسس متينة لا يتأثر معها بعوامل الزمن والبيئة.

6 ـ الاستفادة من الإيجابيات التي يحملها نظام العولمة استفادة موجهة بقدر ما يتيح لنا كسب المهارات العلمية والتكنولوجية والاطلاع على عوامل القوة وأسبابها.

7 ـ عدم الإقرار بالقبول العالمي للعولمة أو بقدرتها على الهيمنة فإن من مخاوف خبراء الاقتصاد العالمي مثلاً تأكيدهم على أن إزالة الحدود يعبد الطرق أمام دول العالم الثالث للخروج من مأزق الفقر والتخلف للالتحاق بركب البلدان الصناعية[51].

مراقبة المنتجات الثقافية:

وإذا كانت كثير من الدول الأوروبية والآسيوية قد حدت من دخول كثير من المنتجات الثقافية الأمريكية حفاظاً على أنماطها الاجتماعية والثقافية، فإن الحفاظ على الدين والأخلاق والقيم يجب أن يكون في طليعة اهتماماتنا، ومن الأمثلة على ذلك:

1 ـ أصدرت فرنسا وكندا قوانين تحظر نشر كثير من المواد الأمريكية ونقلها وحذت حذوهما كل من الصين وسنغافورة[52].

2 ـ رفضت فرنسا التوقيع على الجزء المتعلق بالسلع والمواد الثقافية في اتفاقية القات وندد وزيري الثقافة الفرنسي واليوناني بموقف الولايات المتحدة لنشر المواقف الأمريكية[53].

3 ـ عولمة الثقافة الإسلامية:

تمتلك الأمة العربية الإسلامية ثقافة قوية تؤهلها للمشاركة في عولمة

---

(51) السايعي، مرجع سابق.

(52) نفس المرجع.

(53) نفس المرجع.

الثقافة من دون خوف أو تردد إذا ما هيّأت حكومات هذه الدول الاستعدادات العلمية والفنية والبشرية لإحداث العولمة المطلوبة. وفي هذا السيق هناك عدداً من الأمور الأساسية التي تكفل انتقال الأمة العربية الإسلامية من وضع المتلقي فقط للعولمة الوافدة والغازية إلى حال المرسل المشارك في عولمة الثقافة، بهدف المنافسة والتغلب على الثقافات الأخرى. إن عولمة الثقافة العربية الإسلامية، لا يدخل في دائرة الضرورية فحسب، بل يدخل في دائرة الواجب الشرعي، انطلاقاً من واجب نشر الإسلام وإيصاله إلى جميع مناطق العالم تأكيداً لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[54].

والواقع أنه لا خيار لنا لا من الناحية الشرعية، ولا من الناحية الواقعية، ألا نخطط لعولمة ثقافتنا، ولكن هذه العولمة تتطلب إصلاح الوضع على مستوى الداخل حتى نكون مؤهلين لمخاطبة الخارج. ولتحقيق ذلك لا بد من الاهتمام بتحقيق الخطوات التالية[55]:

1 ـ صياغة دقيقة لأطر الثقافة العربية الإسلامية العامة وذلك بالرجوع إلى مصادرها الأساسية وتحقيق إجماع عربي إسلامي في هذا الشأن.

2 ـ إعادة بناء الهياكل التنظيمية والإدارية في الدول العربية الإسلامية وفقاً لهذه الأطر الثقافية لتكون ثقافة هذه الهياكل ثقافة عربية إسلامية.

3 ـ إعادة صياغة مناهج التربية والتعليم في جميع المراحل التعليمية وفقاً لهذه الأطر الثقافية حتى يكون خريجو هذه المؤسسات مؤهلين لنشر الثقافة العربية الإسلامية داخلياً، وقادرين على المشاركة في عولمتها خارجياً.

4 ـ إعادة بناء السياسات الإعلامية، على جميع الأصعدة والوسائل، لتمثل الثقافة العربية الإسلامية أصدق تمثيل، ولتكون قادرة على خدمة هذه الثقافة وعولمتها.

---

(54) سورة يوسف، الآية: 108.

(55) الميلاد زكي: التحديات الثقافية التي تواجه الأمة الإسلامية في عصر العولمة الجديد، www.al-mansouria.com.

5 ـ إعادة بناء الهياكل السياسية، الإدارية، الاقتصادية والتجارية في الدول العربية الإسلامية، وفقاً للثقافة العربية الإسلامية، وإزالة جميع المتناقضات معها أو الدخيلة عليها في هذه الهياكل.

6 ـ خلق قواعد متينة للبحوث العلمية والمعلومات والمشاركة الفعالة في تطوير التقنية إلى المستوى الذي يجعل الأمة العربية الإسلامية مشاركاً حقيقياً في هذه المجالات بدلاً من أن تلعب دور المتلقي فحسب لأن: «الأمة التي لا تبدع لنفسها أفكارها ـ وفق ثقافتها ـ وتثق بها وتعلي من شأنها لن تكتشف ذاتها وطريقها إلى المستقبل»[56].

7 ـ إشراك جميع القادرين من أبناء الأمة في عملية صنع القرار، على جميع الأصعدة والمستويات وفقاً للنظام الإسلامي يضاف إلى ذلك ضرورة عدم الانبهار بالإنجازات المادية للحضارة الغربية كما يؤكد ذلك الإسباني لويس روخاس، أستاذ علم النفس في كلية الطب في جامعة غرناطة حين يقول في ندائه التحذيري الموجه للعرب والمسلمين يقول[57]: «انصحوا المبهورين بحضارة الغرب أن يعيدوا النظر إليها، احذروا يا عرب يا مسلمين، احذروا أن تخلطوا تصوراتكم بالتصورات الأوروبية، أنتم أهل حضارة عريقة، وهي وإن لم تصل من الناحية المادية إلى مستوى الغرب، إلا أن فيها مقومات لا تملكها حضارة بلداننا الأوروبية. إن الإنسان حاول أن يؤله نفسه بواسطة العلم، والعلم وحده، ولكنه وجد حضارته التي بناها عليه أحقر وأقل قيمة مما كان يعتقد، فلا تتخلوا عن نزوعاتكم المكتسبة من تصوراتكم الإسلامية، ولا تتطلعوا إلى الحضارة الغربية تطلع الممجد لها، المعظم لشأنها، لأنها ستبلى».

(56) ابن زيد الزنيدي عبد الرحمن: «العولمة في مواجهة الصحوة (7) ما الذي ينبغي للأمة عمله تجاه العولمة؟» **مجلة الدعوة**، عدد 1725، 1420/2000، ص14، نقلاً عن الميلاد زكي: المسألة الحضارية، ص8.

(57) نقلاً عن عرسان عقلة: ثقافتنا والتحدي خطابنا وخطاب العصر، هامش 9، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2000.

ونداء روخاس تؤكده هذه الواقعة التي رواها عبد الحميد الغزالي بقوله: «بعد سقوط الاشتراكية وتبني جورباتشوف البيريسترويكا، التي أراد من خلالها أن يبحث عن طريق غير الرأسمالية؛ لأنه أعلم بمشاكلها ـ أرسل وفداً ليدرس النظام الإسلامي للاستفادة منه، وشكلت لجان في مركز الاقتصاد الإسلامي التابع لجامعة الأزهر من المتخصصين، وعكفت هذه اللجان على صياغة برنامج متكامل للنظام الإسلامي في شكل بنود وفقرات، قدمنا فيه نظاماً اقتصادياً تشغيلياً، يبدأ بفلسفة النظام والعمل والأجور، ونظام الملكية المتعددة، والاستهلاك، والاستثمار، والادخار، والشركات، وصيغ الاستثمار، والسياسة النقدية، والسياسة المالية إلى آخر مكونات النظام الاقتصادي الفاعل.

وعندما قدمنا هذا النظام للوفد، تساءل رئيسه الوزير «بافلوف»: «الديكم مثل هذا النظام، وأنتم على هذه المسألة من التخلف؟». وأسندت أمانة المؤتمر الرد إلي فكان ردي: «لأننا بعيدون تماماً عن هذا النظام».

ولكن توالت أحداث تفكك الاتحاد السوفيتي، ولم تجد القيادة الروسية الفرصة للاستفادة من هذا المشروع، الذي أصر الوفد الروسي على مناقشته تفصيلاً في جولة ثانية في موسكو... إلا أن الجولة المقترحة لم تتم بسبب هذه الأحداث[58].

إن الباحث يدرك مدى شدة الصعوبات التي تقف حائلاً دون تحقيق هذه التطلعات، وغير أنه يرى أنها ليست مستحيلة إذا ما توافرت العزيمة لدى أصحاب القرار في الأمة العربية الإسلامية على تحقيقها والتنسيق الفعال بشأنها. وكما سبق ذكره، فإنه لا خيار للأمة اليوم في تجاهل عولمة الثقافة إذا أرادت أن يكون لها دور في عصر العولمة الحالي.

4 ـ توجيه الإعلام لخدمة الثقافة العربية الإسلامية:

وبالرغم من أهمية جميع المجالات التي تمت الإشارة إليها، فإن الإعلام

(58) نقلاً عن المشرف، مرجع سابق.

يبقى المجال الأهم فيما يتعلق بعولمة الثقافة، لأنه الجانب الأول الملاحظ والمرئي من قبل الآخرين وهم ينظرون إلى الثقافة العربية الإسلامية، سواء بالسلب أو بالإيجاب، فهل الإعلام الحالي في الدول العربية الإسلامية قادر على خدمة عولمة الثقافة العربية الإسلامية؟ يجيب زكي الميلاد على هذا التساؤل: «المشكلة التي تمثلها معظم أجهزة الإعلام في الدول العربية الإسلامية أنها أجهزة لا تنتمي إلى الأرض التي وجدت عليها، ولا إلى ثقافة الأمة التي تخدمها. فأغلبها يدار بسياسات تتناقض مع أصول الثقافة الإسلامية، فهي بدلاً من أن تنشر هذه الثقافة في مجتمعاتنا، وتنقلها إلى المجتمعات الأخرى، تعمل هذه الأجهزة وكأنها وكالات إعلامية وثقافية، أقيمت في البلاد الإسلامية، لخدمة الثقافات المتناقضة مع الثقافة الإسلامية. فبرامجها مبنية على أصول مادية للحياة، وعلى أن الدين الإسلامي ليس مرجعاً تشريعياً للنظام وعلى أن الحقائق والأخلاق، ليست مطلقة، بل نسبية، وعلى أن الدين لا شأن له بالحياة»[59].

ويضيف قائلاً: «وبما لا يدع مجالاً للشك أن الإعلام العربي الإسلامي لا يزال غير مقنع: فزيادة على كونه لا يمثل الثقافة العربية الإسلامية تمثيلاً صادقاً وشاملاً، فإنه فيما يمثل هذه الثقافة لا يقدم شيئاً مقنعاً يتسم بالعمق ويحظى بالقبول والتقدير. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن المضادات الثقافية للثقافة العربية الإسلامية تملأ مساحة كبيرة من الإعلام العربي الإسلامي وخاصة في القنوات الفضائية، التي تتبارى في عرض ما يدعم الثقافة الغربية. ومن جهة ثالثة، فإن كثيراً من العاملين في مجال الإعلام لا يمتلكون الرؤى الثقافية العربية الإسلامية، وإن كانوا يمتلكون المهارات الإعلامية. كما أن كثيراً من أولئك الذين يمتلكون الثقافة العربية الإسلامية يفتقدون المهارات الإعلامية اللازمة لعصر الفضائيات»[60].

لقد اتضح ما سبق إذن أن الإعلام العربي الإسلامي يعاني من القصور في

---

(59) زكي الميلاد، مرجع سابق.

(60) نفس المرجع.

الشكل وفي المضمون، ويعاني من فقدان الصبغة العربية الإسلامية، بصورة كبيرة وواضحة، الأمر الذي يتطلب تدخلاً عاجلاً من قبل المسؤولين عنه، لتصحيح مساره، وإعطائه تلك الصبغة وإكسابه الأساليب والتقنيات الحديثة المتطورة، وعند ذلك فقط نستطيع القول بأنه إعلام مهيّئ لعصر عولمة الثقافة بوجه عام وعولمة الثقافة العربية الإسلامية بوجه خاص.

5 ـ تبني استراتيجية الفعل بدلاً من استراتيجية رد الفعل:

لعل من أهم ما يميز أجهزة الثقافة والإعلام في الدول العربية الإسلامية، أنها تتصرف حيال القضايا التي تواجهها وفق استراتيجيات رد الفعل[61]. وذلك حينما يتناهى إلى أسماعها أن فيلماً سينمائياً أو مسلسلاً تلفزيونياً، أو رواية ما، أو إعلاناً ما، في مكان ما في العالم، قد أساء إلى الإسلام، أو إلى أحد شخصياته ورموزه. عندها تهب الدوائر الثقافية والإعلامية في البلدان العربية الإسلامية، وبعد فوات الأوان، للرد على هذه الإساءة والتصدي لها، عبر ما هو متاح لهذه الدول من وسائل واتصالات دبلوماسية وغير دبلوماسية.

هذا الدور وفق استراتيجية رد الفعل، غير مجد في عصر العولمة. إن الوضع العالمي الجديد يتطلب التحول السريع إلى استراتيجية الفعل وفق خطط وبرامج مسبقة ومدروسة، لاستشراف مستقبل العالم، وتحديد المواقع التي يحتمل أن ينطلق منها الخطر على الثقافة العربية الإسلامية، والقيام بالتحصينات اللازمة بل والتخطيط للهجوم قبل تلقي الصدمات الثقافية التي توجه إلينا. إن الأمة العربية الإسلامية اليوم على مفترق طريقين لا ثالث لهما: فإما أن تذوب في الثقافات الأخرى وتستسلم لثقافة العولمة وإما أن تصمد بأصولها وثوابتها وتنافس على المواقع الأولى بين ثقافات العالم وإذا اختارت الطريق الثاني فإن عليها أن تهيئ الأسباب وأن تحشد الطاقات لكي تضمن موقعاً متقدماً لها بين ثقافات العالم، في حاضر سريع التغير، ومستقبل قريب الوقوع[62].

---

(61) نفس المرجع.

(62) نفس المرجع.

استنتاج:

يقول مهاتير محمد، رئيس وزراء ماليزيا وهو أقدر من خبر العولمة عن قرب سواء من الناحية المعرفية أو من الناحية السياسية والاقتصادية، في محاضرة ألقاها في 24 يوليو عام 1996: «إن العالم المعولم لن يكون أكثر عدلاً ومساواة، وإنما سيخضع للدول القوية المهيمنة. وكما أدى انهيار الحرب الباردة إلى موت وتدمير كثير من الناس، فإن العولمة يمكن أن تفعل الشيء نفسه وربما أكثر من ذلك... في عالم معولم سيصبح بإمكان الدول الغنية المهيمنة فرض إرادتها على الباقين، الذين لن تكون لهم أفضل مما كانت عليه عندما كانوا مستعمرين من قبل أولئك الأغنياء»[63].

هذا الكلام الخطير جدير بأن يأخذ بعين الاعتبار لأنه لم يصدر في الواقع عن شخص معروف عنه الانغلاق والانزواء ولا من شخص مهووس بالغرب وقيمه، ولا أيضاً من ساذج لم يدرك من الوجود إلاَّ ظاهره البسيط، وإنما هو رأي صادر من منظر مثقف ورجل دولة مسؤول وشخصية من أكثر الشخصيات السياسية، الثقافية والاقتصادية احتراماً في العالم إن لعالم العربي والإسلامي اليوم أمام تحديين كبيرين: الأول هو التحدي المتمثل في الحفاظ على الهوية الثقافية في الشكل والمضمون، والتصدي لكل ما هو خطر عليها والثاني هو الاستعداد لعولمة الثقافة العربية الإسلامية في عصر لا يعترف بالضعيف ولا يحترم الثقافات التي يتخلى عنها أهلها. فكيف نحافظ على ثقافتنا؟ وكيف نحميها؟ ينبغي على أصحاب القرار في الأمة العربية الإسلامية وقواها الحية أن يدركوا أن الحفاظ على الثقافة العربية الإسلامية بجميع مكوناتها وتوفير الحماية لها، لا يتأتى إلا عبر تبني استراتيجية الفعل، والتي تحقيقها ونجاحها يرتبط أساساً بمدى فهمنا العميق لقوانين العالم وقواه ومعارفه وأدواته وسبل الأداء

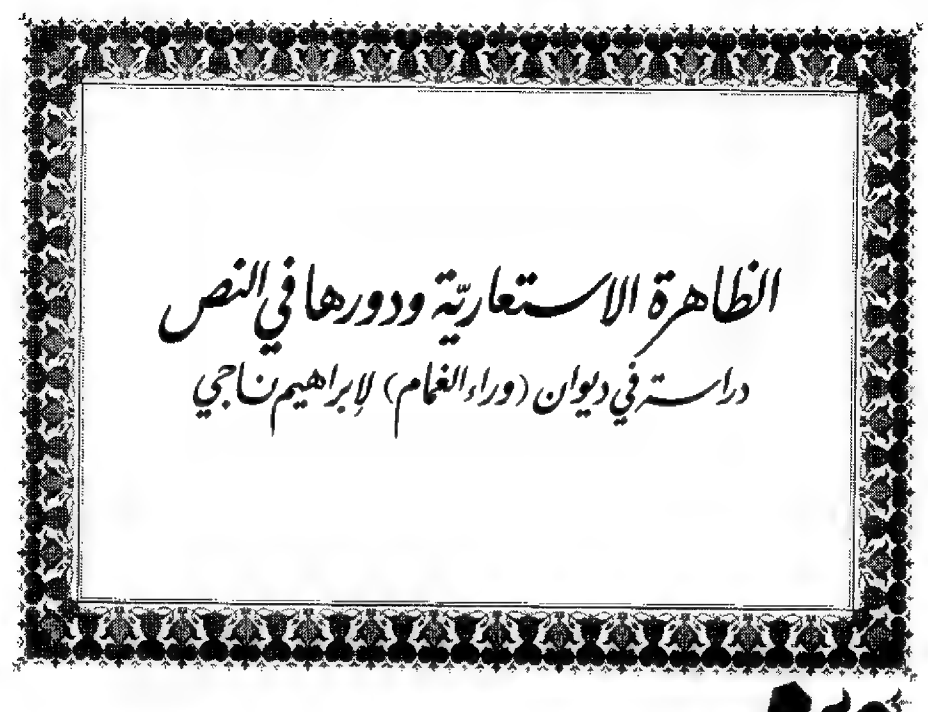
---

(63) نقلاً عن التويجري، مرجع سابق.

الناجح في ميادينه والاستجابة لتحدياته ومن ثمة المشاركة في بناء حضارته باقتدار ونجاح لنحمي أنفسنا بل البشرية من حولنا[64]. سبيلنا إلى ذلك هو العلم الإيمان والعلم والعمل بهما، وتدبر قوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾[65].

(64) عرسان، مرجع سابق.

(65) سورة الرحمن، الآية: 33.



الظاهرة الاستعاريّة ودورها في النص
دراسة في ديوان (وراء الغمام) لإبراهيم ناجي

دكتور عادل راضي الرفاعي
جامعة المرقب - كليّة الآداب - ترهونة

المقدمة :

لقد أخذت الاستعارة حيّزاً واسعاً من الدراسة في كتب النقد والبلاغة حيث استطاعت أن تفتح آفاقاً واسعة للنقاد، فوضعوا فيها نظريات تؤكد على تأثيرها في النص، فالنظرية الإبدالية تؤكد على أن الاستعارة لا تتعلق إلا بكلمة معجمية واحدة بقطع النظر عن السياق الواردة فيه وهي لم تنلْ إلا القليل من التأييد على عكس النظرية التفاعلية التي تنص على أن الاستعارة تتجاوز الاقتصار على كلمة واحدة كما أنه لا تنعكس في الاستبدال ولكنّها تحصل من التفاعل أو التوتر بين ظاهرة المجاز وبين الإطار المحيط بها[1] .

---

(1) يُنظر تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجيَّة التناص) د. محمد مفتاح ص85.

في ضوء ما تقدّم يحاول هذا البحث التركيز على التعامل مع النص الشعري تعاملاً خاصاً من خلال اختيار قصائد للشاعر إبراهيم ناجي تحمل وتكتسب الصبغة الاستعارية بل أن بعضها تستحيل فيه القصيدة إلى بنية استعارية متكاملة لتخرج من المنظور القديم الذي ينظر إلى الاستعارة كفنٍّ بياني تؤطرُهُ العلاقة بين المشبّه والمشبّه به حينما يغادر أحدهما ساحة المماثلة ليترك شيئاً ما يدل عليه بينما يبقى الآخر شامخاً من خلال تدانيه وتقاربه. كما ركزنا في هذا البحث على مصطلح (الظاهرة الاستعارية) التي تتجمع فيها أشعة الألفاظ وتتواصل روابط المعاني كيما تلتقي في هذا المصب الدلالي.

الظاهرة الاستعارية والنص:

من خلال قراءة ديوان وراء الغمام لوحظ وجود قصائد تصلح كلٌّ واحدة منها لأن تكون استعارة مطولة أو مجموعة منتظمة من الاستعارات التي تخضع لقوانين تركيبية معينة من هنا يمكن القول «إن الميكاينزم المنطقي للاستعارة يمثل شفرة تتوقف قيمة الاستكشافات فيها على مدى جوهرية العناصر المشتركة مما يمثل نوعاً من مصفاة البنية في الصورة الشعرية ويؤدّي إلى ترابطها بشكل محكم فإذا وصلنا إلى إقامة القنطرة الأساسية التي تصل بينها كُنَّا ملزمين بالعبور عليها)[2].

قصيدة (الحنين) أولى القصائد الاستعارية التي تتعدد فيها الشفرات المجازية لتكون الظاهرة الاستعارية مفتاحاً لهذه الشفرات يقول فيها:

ويحَ الحنين وما يُجرُّ عني	من مُرِّهِ ويبيتُ يسقيني
ربيّتُهُ طفلاً بذلتُ لهُ	ما شاء من خفض ومن لينِ
فاليومَ لمّا اشتدَّ ساعدهُ	وربا كنُوارِ البساتينِ
لم يرضَ غير شبيبتي ودمي	زاداً يعيش بهِ ويفنيني
كم ليلةٍ ليلاء لا زمني	لا يرتضي خلاًّ لهُ دوني

(2) النظرية البيانية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل ص276.

ألـفـي لـهُ هـمـسـاً يـخـاطـبـنـي   وأرى لـه ظـلاً يـمـاشـيـنـي
مـتـنـفـسـاً لـهـبـاً يـهـبُّ عـلـى   وجـهـي كـأنـفـاس الـبـراكـيـنِ
ويـضـمّـنـا الـلـيـل الـعـظـيـمُ ومـا   كـالـلـيـل مـأوى لـلـمـسـاكـيـنِ[3]

لقد نطقت القصيدة كلها بلسان الاستعارة وأثر هتافها في مسامع المفردات فتفاعلت طبقاً لذلك لوازم السياق واتحدت أيدي التراكيب ومردُّ هذا يعود إلى طول النفس المجازي لهذا الشاعر. إنَّ الظاهرة الاستعارية التي تقوم عليها القصيدة هي [أنسنة الحنين] وهي مركز تلتقي فيه استعارات النص جميعها، إذن ما علاقة الظاهرة الاستعارية بمحيطها؟

إن الاستعارة تكتسب حيويتها من خلال نمطية السياق الذي ترد فيه فقد يكون حقيقياً فتضيئه بدلالتها وقد يكون مجازياً فتتحول إلى نقطة لاستقطاب تلك المجازات وقد يجمع بين الحقيقة والمجاز لتتقد بوضوحها من خلال تلاحق ألفاظ الحقيقة بالمجاز، والاستعارة ـ كلفظة منفردة ـ لا تنهض وحدها بالسياق لأنه لا يعني المفردة داخل الجملة الشعرية بل ينبغي أن يشمل كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات[4].

وهكذا فالحنين وفقاً للعرف الاستعاري يتجسّم ويكتسب كل ما له صلة بتجسيمهِ فدلالات الألفاظ والتراكيب توحي بشخصانية الحنين، حيث إن الشاعر يتجرّع كأس المرارة من هذا السَّاقي الذي كان ربيباً عنده، بُذلتْ له أسباب العطف والخفض لكنّه حينما يشبُّ ويشتدُّ عوده لم يرضَ غير الفتينة زاداً له.

أما في الليالي الحالكات فلا ينأى عنه ولا يفارقه حتى يغدو ظلا يماشي خطواته ثم يضفي على هذه الصورة ذلك التتابع الاستعاري حيث تتقارب أنفاس الشاعر مع أنفاس هذا الخل ثم يختتم لوحته الاستعارية بسكون الحنين إليه حينما يلتحقان الليل ويفترشانه تلك ماهية القصيدة تبعاً للسنة الاستعارية.

---

(3) ديوان إبراهيم ناجي ص16.

(4) ينظر دور الكلمة في اللغة، استيفن أولمان ص55، ترجمة، كمال بشر.

أما بناؤها فيقوم على التناوب الرتيب بين (الفعل والمصدر) والذي بدوره يؤدي إلى خلق حالة من التحول في محاور القصيدة، فالسياقات الوظيفية ـ ها هنا ـ تستحيل إلى سياقات تصويرية مثقلة بالمجاز «الذي بدونه يصبح الشعر كتلة جامدة» كما يرى كولردج[5].

الحنين وفقاً للاستعارة يصير إنساناً، طفولياً، خليلاً له سمات ينفرد بها دونما غيره ويمكن تتبع ذلك في المخطط التالي:

الحنين ← ساقي

الحنين ← طفل

الحنين ← شاب

الحنين ← عاقل

الحنين ← خِلٌّ

الحنين ← ضجيع

إن نظرة متأملة لهذه الترسيمة يمكن لنا من خلالها أن نستشف علاقة متداخلة بين البنى الاستعارية ويمكن تشبيه هذه العلاقة بتساقي الأواني المستطرقة حينما تتعاطى الأمواه فيما بينها رغبةً في التصافي، لذلك نرى أن كل استعارة تسقي استعارة أخرى حينئذ يمكن أن نطلق على هذه العملية التخييلية بـ(الاستطراق الاستعاري أو المجازي).

وكثيراً ما ورد هذا عند عبد القاهر الجرجاني حينما أكد على ترابط علاقات السياق بعضها ببعض وخاصة في الألفاظ التي تتخطى معانيها الأولية إلى ما أطلق عليه (معنى المعنى)[6].

بعد هذه النظرة الشمولية يمكن لنا أن نلج عالم القصيدة الاستعارية من

---

(5) الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، اليزابيت دور، ترجمة إبراهيم ص60.

(6) ينظر دلائل الإعجاز ـ عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر ص262 ـ 268.

خلال الوقوف على تناسج كل من البنية والحركة داخل الصياغة الشعرية ولكي نفك روابط هذا النسيج الشعري ونخلص سداه البنائي مما علق فيه ما علينا إلا استنطاق النص طبقاً للقراءة التحليلية.

إن الظاهرة الاستعارية تحاط بنسيج منتظم من الألفاظ التي تغادر رحم الحقيقة لتترعرع في رحم المجاز لتمتنع ـ حينئذٍ ـ على التفكك الذي تزيله تلك العتبة الاستعارية التي مهد فيها الشاعر إلى قصيدته حينما جعل هيجان الصدر متأتياً من تواجد الحنين والأنين فيه يقول:

يـهـتـاج أن لـجَّ الـحـنـيـن بـه   ويـئـن فـيـه أنـيـن مـطـعـونِ

ويـظـل يـضـرب فـي أضـالـعـه   وكـأنـهـا قـضـبـان مـسـجـونِ[7]

فالبيتان هما توطئة بوساطتها يرتقي الشاعر سلم المجاز الذي من خلاله تتعالى الاستعارة من (طفولة الحنين) حتى (بلوغه).

إنّ الدال الكتابي[8] في هذه اللوحة اعتمد الأبصار والبصيرة من خلال التقاط لوازم إنسانية أسقطها الشاعر على موصوفة (الحنين)، أما البنية الخبرية فهي المسيطرة على حركة القصيدة وبذلك تعكس مدى هدوء الشاعر واستقراره ما عدا تساؤلات تصاحب تلك البنية لتنقلها إلى المدار الإنشائي (الاستفهام) ثم تعود بها إلى السكينة الخبرية التي تتهادى بها ألفاظ القصيدة.

ومما يمكن ملاحظته في الخطاب الشعري أنه خطاب يعتمد التداني والتلاصق وهذا ما قصده الشاعر حينما أراد من الحنين أن لا يغادر صدره وأحضانه لينتقل الأسلوب حال المغادرة إلى نداء يعتمد صيغ الخطاب البعيد.

وإذا كان شاعرنا قد غيَّب أحد طرفي التشبيه فإنّه أظهر الثاني ثلاث مرّات لكيلا يجعل النقطة الاستعارية مركزاً لتساقط المجاز فحسب وإما جعلها حقلاً تتناهى إليه الألفاظ حينما تتآزر مع استعارات النص.

---

(7) الديوان ـ ص16.

(8) ينظر مرآة السرد، قراءة في أدب محمد خضير، د. مالك المطلبي وعبد الرحمن طهمزاوي ص8.

مقومات الظاهرة الاستعارية:

نحاول ـ ها هنا ـ أن نتوسّع في النظرة لتبيان تأثير الاستعارة في النص وذلك بتجاوز حد المشابهة الذي تحتكره الاستعارة ـ أحياناً ـ وعندها سيحلل كل حد إلى خصائصه الملاحقة (المقومات الجوهرية) لبناء الحقول الدلالية وتتمثل هذه المقومات بجمع خصائص كل حد من حدي الاستعارة فإذا انتفى عنصر الانسجام بين هذه الحدود فحينئذٍ يصيب التركيب شيئاً من الهَزْلِ الذي يؤدي إلى فرقة الحقول الدلالية وتلك المعطيات من حيثيات ما أسموه بالنظرية الجشتالية للاستعارة[9].

تعد قصيدة (فراشة) واحدة من القصائد التي يخيّم عليها الغمام الاستعاري فيمطرها بقطرات مجازية تبتلُّ فيها كل أبيات القصيدة دونما انفلات، يقول فيها:

أجل يعلمُ الحبُّ أني لظاه ... وتدري الفراشة أنّي اللهبْ

وأنّي بدوتُ لها في الظلام ... فرّفتْ بأجنحةٍ تضطربْ

وبين ذراعيَّ سرُّ الحيا ... ةِ وفي ناظريّ بريقُ الشهبْ

وشتّان بين السّنا والظّلا ... م لعابدةٍ للسّنا عن كثبْ

وفي صدرها لهفة للعنا ... ق وفي قلبها جنّةُ المغتربْ

كأنّ اللظى قدحٌ من سلا ... فٍ لها فوقهُ وثباتُ الحببْ

فراشةُ روحي تعالي وثوباً ... ستلقين قلباً إليك يثبْ

إذا ما امتزجنا احترقنا معاً ... ونلنا الخلودَ بهذا العَطَبْ[10]

عند متابعة مقومات الظاهرة الاستعارية المتمثلة بـ (المرأة الفراشة) وعلاقتها بالشاعر (اللظى، اللهب)، نلاحظ أن هذه المقومات يتجاذبها محوران:

---

(9) ينظر تحليل الخطاب الشعري، د. محمد مفتاح ص81.

(10) الديوان ص90.

الأول: يختص بالشاعر:

المقوّمات الجوهرية (إنسان ـ عاشق ـ معذب).

المقوّمات الأخرى (راصد ـ مثير للقلق. . .).

الثاني: يختص بالفراشة:

المقوّمات الجوهرية (امرأة ـ عاشقة ـ عابدة).

المقوّمات الأخرى (حالمة ـ واثبة. .).

وحينما نتتبع مقومات الظاهرة الاستعارية نجدها تشمل كل انتقالات الشاعر من ساحة المجاز من خلال إسقاط لوازم التجسيم على معشوقته الفراشة لتكون مقوّمات الظاهرة الاستعارية كما يلي:

المقوّمات الجوهرية البدو في الظلام (ظهور ـ ثبات ـ خاص).

أما اضطراب الأجنحة (خوف ـ قلق ـ محدد).

المقوّمات المشتركة (الطرفان ليليان).

ننتقل إلى مقومات أخرى للاستعارة:

صدر الفراشة (موصوف ـ مقيد ـ موطن العناق).

جنة المغترب (مرغوبة ـ ضيقة ـ فضاء روحي).

ولم يكن التركيب الاستعاري معزولاً عن صور القصيدة الأخرى كالتشبيه مثلاً: كأنّ اللظى قدح. . البيت.

حينما نحلله إلى مقوماته الجوهرية نجد أن تداخلاً ملحوظاً يكتنف علاقته بالاستعارات وبؤرتها:

مقوّمات اللظى (مضيء ـ محرق ـ باعث للحياة) مشبّه.

مقوّمات القدح (مثمل ـ رجراج ـ باعث للتحليق) مشبّه به.

ننتقل إلى استعارة مشتركة بين الشاعر وفراشته:

إذا ما امتزجنا احترقنا. . البيت.

امتزاج الشاعر (اتحاد ـ نيل ـ خاص).

امتزاج الفراشة (التصاق ـ غريزة ـ محدد).

بعد هذا نتوقف على المقومات الجوهرية من خلال الهيكلية التالية التي ازدانت بها جنبات الظاهرة الاستعارية.

التشبيه

(كائن ـ حساس) الشاعر × اللظى (مضيء ـ قبس)

↓

الاستعارة 1

(حركة ـ رفيف) الأجنحة × الاضطراب (خفقان ـ ارتجاف)

↓

الاستعارة 2

(واعية ـ زاهدة) الفراشة × عابدة السَّنا (تبتَّل ـ نُسُك)

↓

الاستعارة 3

(غريزة ـ لهفة) الفراشة × جنَّة المغترب (حلم ـ تنمى)

↓

التشبيه

(لهب ـ قبس) اللظى × السلافة (ثمالة ـ وثوب)

↓

الاستعارة 4

(ازدواج ـ تخيل) الشاعر ـ الفراشة × الامتزاج اللظى (سكن ـ خلود)

وهكذا لاحظنا من خلال تلك المقوّمات الاستعاريّة كيف تهاوت الأنوار الدلالية في قلب الظاهرة الاستعارية التي تعانقت مدلولاتها في علاقات فنية أسهم خيال الشاعر في انطلاقها إلى أرض بكر تلاحقت بهذا البذر الاستعاري المتنامي.

تأثير الظاهرة الاستعارية في المتلقي:

تمثل الاستعارة المطولة وعلاقتها ظاهرة في شعر إبراهيم ناجي، ظاهرة مشرقة تتأبى التقييم النقدي بل تسمو عليه فحينما تقرأ صوره الاستعارية تشعر بأنك تنسلخ من عالم الحقيقة لتحلق في عالم الخيال، استعارات تتعالى فيما بينها لتنم عن قدرة وتمكن من ناصية القول الشعري.

إنّ التعبير الاستعاري له تأثير كبير في نفس المتلقي ويتأتي هذا من الإيحاءات المتنوعة التي يثيرها المعنى المصور[11].

قصيدة (الختام) ما هي إلا واحدة من القصائد الاستعارية التي اتقدت جمالاً وتأثيراً في نفس القارئ والعود في ذلك مرتهن بتلك الشذرات الاستعارية التي تذاوب فيها المشبّه في المشبّه به، يقول فيها:

عَجَباً لقلبٍ هِيضَ مِنْكِ جَنَاحُهُ ... وَجَرَىٰ بهِ نَصْلُ المُدامةِ يَذْبَحُ

وَمَضَىٰ الحِمامُ يدبُّ فيه فإنْ جَرَتْ ... ذِكْراكِ طَارَ إليكِ وَهُوَ مُجَنَّحُ

لَهْفي على النّاقوسِ بَيْنَ جَوانحي ... وَعَلىٰ بقيّةِ هيكلٍ لا تَصْلَحُ

لا فَرْقَ بينَ أنينهِ ورنينهِ ... وصَدَاه في وادي المنيّةِ يذبحُ

يا قَلْبُ صهباءُ الهوىٰ وبساطُهُ ... وكؤوسُه المتجاوباتُ الصُّدَّحُ

وَقْفٌ على مُتَنَقِّلينَ على الهَوىٰ ... يَبْغُونَ من لذّاتهِ ما يَسْنَحُ

فالحبُّ آسيْهِ وراءَ عليلهِ ... فيهم وبَلْسمُهُ علىٰ ما يَجْرَحُ

يا قلبُ ويح ثباتنا ماذا جَنَىٰ ... أتَرَىٰ شعاعاً في البقيّة يُلمَحُ[12]

---

(11) ينظر الصور البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، أحمد علي دهمان، ج1، ص393.

(12) ديوان إبراهيم ناجي ـ 107.

يصوّر شاعرنا في هذه القصيدة معاناته من الحب وتبعاته فهو في معترك نفسي معه ويعرض هذا الإحساس في لغة مشبعة بالمجازات المتتابعة. . إذاً، هل تكون تلك المجازات أو الاستعارات بالتحديد أداة للتأثير في السامع؟ وكيف تتمكن القصيدة في نفس المتلقي؟

إنّ الظاهرة الاستعارية مهما تتشعب أطرافها لا يمكن القول إنّها مركز التأثير في المتلقي دونما أشياء أخرى، هذا إذا ما علمنا إنّ اللغة في جوهرها استعارية[13].

ثم أن هنالك تداعياً أو تنافذاً بين الألفاظ المحسوسة واللامحسوسة يتبعه تمازج بين المعاني وتساقٍ فيما بينها ليؤدي ذلك كله إلى حالة من التفاعل بين النص الاستعاري والمتلقي.

يرى حازم القرطاجني: «إن الأصل الذي يتوصل إلى استثارة المعاني واستنباط تركيبها هو التملؤ من العلم بأوصاف الأشياء وما يتعلق بها من أوصاف غيرها والتنبيه للهيئات التي يكون عليها التآم تلك الأوصاف وموصوفاتها ونسب بعضها إلى بعض أحسن موقعاً من النفوس والتفطن إلى ما يليق بها من ذلك بحسب موضع موضع وغرض غرض»[14].

إن الإيحاء الذي تثيره تلك الاستعارات في نفوسنا لا يمكن أن يكون إلا إيحاء ملتحفاً بشفافية هذه المشاعر التي تفيض بها قصيدة (الختام) فالشاعر يستهل قصيدته بانكسار جنح القلب (استعارة أولى) فذبحه بنصل الخمرة (استعارة ثانية) ثم دبيب الموت في جنانه (استعارة ثالثة) بعدها يأتي طيران القلب (استعارة رابعة) ثم دقاق ناقوسه (استعارة خامسة) ليأتي أنين القلب ورنينه (استعارة سادسة) ثم ينتظره وادي المنية (استعارة سابعة) لينتقل الشاعر بعد ذلك إلى صهباء الهوى (استعارة ثامنة) ثم يجيء بلسم الحب (استعارة تاسعة) ليختتم

---

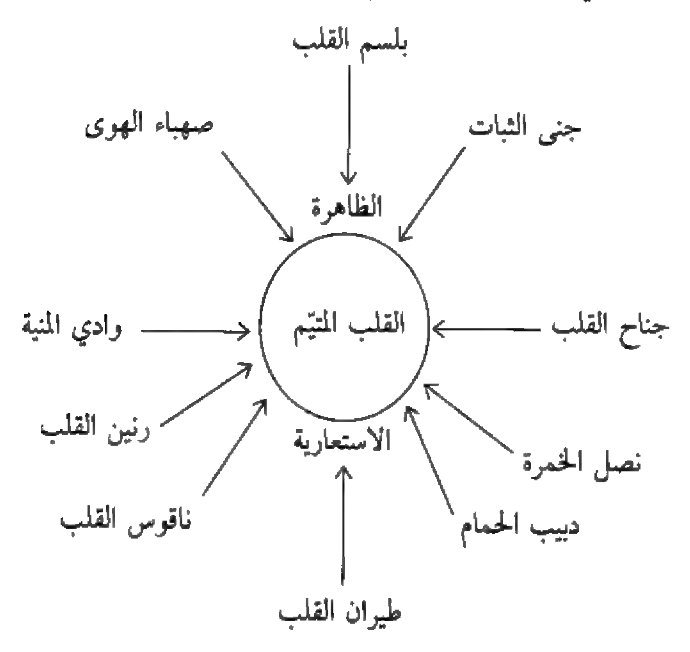
(13) في الاستعارة ـ برتشاردز، ترجمة ناصر حلاوي ص10، مستل من مجلة كلية الآداب ـ جامعة البصرة، عدد 9 لسنة 1974.

(14) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ـ حازم القرطاجني، تحقيق محمد الخوجة، ص38.

الشاعر ذلك بالتساؤل عن ما يجنيه الثبات (استعارة عاشرة). يعد هذا التأمل ألا تستحق القصيدة أَنْ تكونَ استعاريةَ؟

ألا يكون إسقاط الروح علٰى من لا روح له هو (الإحلاليةُ) بعينها؟

يمكن الإجابة على تلك التساؤلات بتصور ترسيمة متخيلة لما تؤديه الظاهرة من دور في النص وما تثيره في جذب للقارئ وشد لأحاسيسه:



وهكذا تتوالد مستويات الدلالة في اتساع دائري، مستويات يستدعي بعضها بعضاً ويوحي له وهذا الاستدعاء محكوم بمنطق تلتقي فيه خطوط القصيدة وينهض به حقل الدلالات خالقاً عالمها الخاص(15).

وعند قراءة القصيدة مرّة أو مرّتين فإنّ ثمة طائفة من الأفكار تتولد في نفسك وهنا يمكن التفاعل بين النص والمتلقي حيث تتقد المتعة فكأنّك تشعر بالمتعة عينها التي شعر بها إبراهيم ناجي لحظة كتابته لهذا النص وهكذا «ينأى موت النص وموتُ صانعه»(16).

---

(15) ينظر في معرفة النص، د. يُمنى العبد ص107.

(16) ينظر دراسات في نقد الأدب العربي، د. بدوي طبانة ص26.

ومن الجدير بالذكر أن شاعرنا أضمر في قصيدته هذه وقصائده السابقة أشياء ما تختفي خلف المعاني وتستحيل ظلالاً لها، وما إضماره لها وصمته عن إيرادها إلا ضرباً من تحفيز ذكاء القارئ واستنهاضاً لقدراته وعواطفه بغية التفاعل والانسجام مع كلمات النص وإشارته[17].

خلاصة: يمكن القول: إنّ وراء الغمام ديوان زخر بالقصائد (الاستعارية) التي أصبحت ظاهرةً[18] حَرِيّةً بالدراسة لو وقعت بيد نقادنا القدامى لَعَدُّوا فيها إبراهيم ناجي واحداً من مدرسة البديع التي تناهى أصحابُها في الإكثار من الفنون البيانية والبديعية.

المصادر والمراجع

1 ـ **تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)**، د. محمد مفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، المركز الثقافي العربي، ط الدار البيضاء، المغرب لسنة 1985.

2 ـ **دراسات في نقد الأدب العربي**، د. بدوي طبانة، ط5، مكتبة الإنجلو المصرية، 1969.

3 ـ **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بمصر، ط3، القاهرة، 1992.

4 ـ **دور الكلمة في اللغة**، استيفن أولمان، ترجمة كمال بشر، القاهرة، 1963.

5 ـ **ديوان إبراهيم ناجي**، دار العودة ـ بيروت 1988.

6 ـ **الشعر كيف نفهمه ونتذوقه**، اليزابيت درو، ترجمة محمد إبراهيم الشوش، منشورات مكتبة منيمنة، بيورت، 1961.

7 ـ **الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني**، منهجاً وتطبيقاً، د. أحمد علي دهمان، ط1، طار طلاس للترجمة والنشر، دمشق 1986.

---

(17) ينظر النص الأدبي ـ تحليله وبناؤه، مدخل إجرائي ـ إبراهيم خليل ص40.

(18) من هذه القصائد (صلاة الحب 73) (مصافحة الوداع 74) (التذكار 77) (خواطر الغروب 52) (وداع مريض 84).

8 ـ **في الاستعارة**، برتشاردز، ترجمة ناصر حاوي مستل من مجلة كلية الآداب ـ جامعة البصرة العدد 9 لسنة 1974.

9 ـ **في معرفة النص**، دراسات في النقد الأدبي، د. حكمت صباغ الخطيب (يمنى العيد)، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط2 بيروت لسنة 1985.

10 ـ **مرآة السرد**، قراءة في أدب محمد خضير، د. مالك المطلبي وعبد الرحمن طهمازي، ط1، دار الخريف للطباعة والنشر، بغداد، 1990.

11 ـ **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الخوجة ـ تونس، 1966.

12 ـ **النصر الأدبي**، تحليله وبناؤه، مدخل إجرائي، إبراهيم خليل، دار الكرمل، عمان، 1995.

13 ـ **النظرية البنائية في النقد الأدبي**، د. صلاح فضل، مكتبة الإنجلو المصرية، 1978.



شعر عبد الرحمن بن حسّان الأنصاري

الأغراض والخصائص الفنيّة واللغويّة

دكتور محمّد الحجوي
كلية الآداب - القنيطرة - المغرب

لقد كان الشعر في العصر الجاهلي ديواناً للعرب، سجلوا فيه أيامهم وأنسابهم وآمالهم، ومنتهى ما كانوا يطمحون إليه في السلم والحرب، ولم يتوقف الشعر عن هذا الدور بمجيء الإسلام وانشغال المسلمين بالدعوة ونشر تعاليم دينهم، بل ظل الشعراء ينظمون ويعنون بشعرهم من ناحية الجودة الفنية مثل الجاهليين. وقد اعتبر الأصمعي، وهو أحد علماء اللغة والشعر، هذه المرحلة فترة ضعف الشعر من الناحية الفنية، لأن الشعر ـ في رأيه ـ بابه الشر، وهو نقيض ما دعا إليه الإسلام من تسامح ومثل وفضائل. قال: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان، ألا ترى أن حسان بن ثابت كان فحلاً في الجاهلية والإسلام، فلما دخل شعره في باب الخير، من مراثي النبي ﷺ

وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم، لان شعره»[1].

هذا الرأي فيه تعميم شامل لضعف أغراض الشعر، وإن كان الأصمعي قد حدد غرضاً معيناً هو الرثاء، وشاعراً هو حسان. لقد جعل الأصمعي الجودة الفنية في الشعر، والمقصود بها هنا التصوير البديع، والمعاني الطريفة، والصياغة المحكمة، في أبواب الشر، أي في الحروب والفتن والهجاء المقذع. أما أبواب الخير وما تتضمن من فضائل ومثل وأخلاق فهي لا تصلح للشعر من ناحية الجودة الفنية. وهذا الرأي يرد من عدة اعتبارات، لأن شعر المراثي الذي جعله الأصمعي دليلاً على ضعف شعر حسان خاصة، غرض لا علاقة له بالخير أو الشر، لأنه تعبير عن شدة الألم من فقد عزيز أو قريب، إنه إحساس وشعور يخلوان من التكلف والتصنع، وهو من الأغراض القديمة في الشعر العربي، وقد جاءت قصائد بعض الشعراء فيه مثالاً للجودة الفنية، وصدق العواطف، وشدة لوعة الفراق، مثل أشعار الخنساء. وكذلك الأغراض التي تدخل في باب الشر لم تتوقف، فقد وجدت أسباب ودواع لإبقائها، عقدية وسياسية وحزبية وقبلية؛ ففي مرحلة الدعوة الإسلامية شجع الرسول عليه السلام شعراءه للرد على شعراء قريش الذين آذوه بسيوفهم وألسنتهم الحادة. ذكر أصحاب السيرة أن النبي «لما قدم المدينة، تناولته قريش بالهجاء، فقال لعبد الله بن رواحة: ردّ عني فذهب في قديمهم وأولهم، فلم يصنع في الهجاء شيئاً، فأمر كعب بن مالك، فذكر الحرب كقوله:

نصل السيوف إذا قصرنَ بخطونا ... قدما، ونلحقها إذا لم تلحق

فلم يصنع في الهجاء شيئاً، فدعا حسان بن ثابت فقال: أُهجهم، وأْتِ أبا بكر يخبرك، أي بمعائب القوم»[2].

والهجاء الذي أمر به الرسول عليه السلام ليس هجاء الفحش بدليل قوله لحسان: «اهجهم كأنك تنضحهم بالنبل، والنضح بالنبل هو رشق القوم رشقاً

---

(1) الموشح: 69.

(2) طبقات فحول الشعراء: 1/ 216 ـ 217.

متفرقاً، وهي دعوة إلى تجنب الفحش، وهذا من أدب الإسلام. فكان حسان بن ثابت شاعر الهجاء، وشاعر الرسول عليه السلام، يرد على أعدائه بسهام مصمية «وبحق سمي حسان شاعر الإسلام ورسوله الكريم، فقد عاش يناضل عنه أعداءه من قريش واليهود ومشركي العرب، رامياً لهم جميعاً بسهام مصمية»[3].

وسيصل هذا الغرض إلى ذروته في معاني الإقذاع والفحش في عصر بني أمية عند شعراء النقائض، جرير والفرزدق.

في هذه البيئة الإسلامية، بيئة الشعر والفصاحة والبلاغة، ونفحات تعاليم الإسلام من الكتاب وسنة رسول الهدى، نشأ وترعرع عبد الرحمن بن حسان الأنصاري. أما أمه فهي سيرين التي أهداها الرسول عليه السلام لحسان، وهي أخت مارية القبطية زوج رسول الله ﷺ. وقد ولد في زمن النبي عليه السلام، وتوفي بعد المئة وكانت نشأته في يثرب، وهي بيئة الشعر في العصر الجاهلي والإسلامي حيث تميزت على بقية القرى العربية. قال ابن سلام حين ذكر شعراء القرى العربية:

«وهي خمس: المدينة، ومكة، والطائف واليمامة، والبحرين. وأشعرهن قرية المدينة»[4].

وعرف آل حسان في هذه البيئة بالشعر. قال المبرد: «وأعرق قوم كانوا في الشعر آل حسان»[5] وقد ظهرت موهبة عبد الرحمن الشعرية في سن مبكرة. روي أنه جاء إلى أبيه يبكي، وهو صبي. فقال له أبوه: مالك؟ فقال: لسعني طائر. فقال له: صفه يا بني. فقال: كأنه ملتف في بردي حبرة، وكان لسعه زنبور. فقال حسان: قال ابني الشعر ورب الكعبة[6].

---

(3) العصر الإسلامي: 79.
(4) طبقات فحول الشعراء: 1/ 215.
(5) الكامل: 1/ 264.
(6) المصدر نفسه: 1/ 263 ـ 264، وأسرار البلاغة: 167.

وذكر مؤرخو الأدب أنه اشتهر بالشعر في زمن أبيه، وهو الذي تعهده بالتثقيف والصقل والتهذيب حتى اكتملت شاعريته.

أغراض شعره[7]

لا ريب أن البيئة التي نشأ فيها عبد الرحمن بن حسان كان لها دور في تفتق شاعريته، فهذه البيئة كانت تعبق بنفحات هدي الإسلام وتعاليمه السمحاء التي جاءت في القرآن وأحاديث رسول الهدى، وكان بجانب هذه النفحات العطرة شعر وبلاغة وفصاحة وبيان، وشعراء ينظمون في المدح والهجاء والفخر والعتاب والمنافرة والغزل والحكمة والوصف، ومتأدبون يروون الشعر في المجالس والأندية والأسواق الأدبية؛ فكانت البيئة بحق بيئة الشعر والأدب. ومن هنا وجدنا عبد الرحمن يجول في حلبة الشعر مع شعراء عصره، يفخر ويهجو ويمدح ويعاتب ويتغزل ويصف ويقول الحكم البالغة. إلا أن هذه الأغراض كانت تتفاوت كثرة وقلة في شعره، حيث كان بعضها غلاباً عليه مثل الهجاء لما عرف عنه من ميل إلى الشر وإذاية الناس، وما كان يتصف به من كبر ونخوة واستعلاء، فكأنه كان بهذا الغرض يشبع رغبة دفينة في أعماقه. قال الزبير بن بكار: «وكان عبد الرحمن شريراً، هجاء للناس، مبتدياً لهم. وكان ذا كبر ونخوة».

وقد ذكر مؤرخو الأدب أن بداية تفتق شاعريته كانت في غرض الهجاء خاصة[8]، وكان يفخر ببراعته فيه ويشير إلى دور أبيه حينما كان يرد على

---

(7) لم يصلنا ديوانه، وما بين أيدينا هو مجموع شعره، جمعه وحققه الدكتور سامي مكي العاني. وهذه الأشعار تحتاج إلى المراجعة والتدقيق، فقد وجدت أبياتاً كثيرة مكسورة أشرت إلى بعضها في هذا البحث. وكما ضاع ديوانه ضاعت أيضاً أخباره مع شعراء عصره التي جمعها العلماء، مثل كتاب «أخبار عبد الرحمن بن حسان» للزبير بن بكار.

(8) قيل: إنه لما أراد أن يهاجي النجاشي، قال له أبوه: أنشدني من شعرك فإنك تهاجي النجاشي أشعر العرب. فلما أنشده بعض أشعاره وجدها ضعيفة فضربه وقال له: اذهب وقل ثلاث قصائد، فلما عرض عليه تلك القصائد قال له: يا بني اذهب فابسط الشر على ذراعيك.

المشركين بمعان كانت تؤلمهم، وتقض مضاجعهم. قال يخاطب عبد الرحمن بن الحكم:

وكان أبي لكم في الكفر نكلا وفي الإسلام كنت لكم علاطا[9]

كما عد نفسه من فحول شعراء الإسلام مثل أبيه:

فمن للقوافي بعد حسان وابنه ومن للمثاني بعد زيد بن ثابت[10]

ولا جدال في أن أباه كان من فحول شعراء الجاهلية والإسلام، وقد عده ابن سلام أشعر شعراء المدينة. أما عبد الرحمن فلم يذكره مع الفحول، وإنما أشار إليه في موضعين، الأول حينما ذكر أنه غلب النجاشي في الهجاء[11]. والثاني في كونه استعلى يزيد بن معاوية[12]. كذلك لم نجد المحدثين قد عنوا بدراسة حياته وشعره مثل عنايتهم بأبيه. والسبب في ذلك واضح، وهو أن حساناً أحد فحول الجاهلية والإسلام، وأنه أبرز شاعر في مرحلة الدعوة الإسلامية.

وننظر الآن في أغراض شعره لنرى مدى مقدار تمكنه من القوافي كما ادعى.

غرض الغزل:

لم يكن عبد الرحمن من شعراء الغزل، ولم يكثر منه في شعره، لأنه لم يكن بطبعه ميالاً إليه، كما أنه لم يرتبط بصاحبة تفجر عواطفه ومشاعره نحو المرأة. وقد وجدنا في مجموع شعره مقطوعتين يشبب فيهما برملة بنت معاوية، وهما من أجود ما قيل في شعر الغزل، لتوفرهما على الخصائص الفنية التي

---

(9) شعره: 29. النكل: اللجام. والعلاط: حبل يجعل في عنق البعير.
وفي الشطر الأول من البيت خرم ـ بالراء ـ وهو حذف أول متحرك من الوتد المجموع في أول البيت.

(10) شعره: 17. وزيد بن ثابت هو الصحابي الجليل، كان من كتاب الوحي.

(11) طبقات فحول الشعراء: 1/ 150.

(12) نفسه: 1/ 461.

تطلب في هذا الغرض، وهي الإحساس الصادق، والشعور الفياض، والعاطفة المتأججة بين المحبين، مثل قوله:

رمل هل تذكرين يوم غزال إذ قطعنا مسيرنا بالتمني

إذ تقولين ـ عمرك الله ـ هل شيءٌ وإن جل، سوف يسليك عني

أم هل أُطمعت منك يا بن حسا ن كما قد أراك أطمعت مني[13]

وقوله:

ولقد قلت إذ تطاول ليلي وتقلبت ليلتي في فنون

ليت شعري أمن هوى طار نومي أم براني ربي قصير الجفونِ[14]؟

مثل هذه المعاني المتأججة بنيران الشوق والغرام لا تصدر إلا من عاشق ولهان، قد تيمه الحب، وجعله يتقلب في فنون من المعاناة في ليل لم تغمض فيه عيناه بعد ما طال حتى كأنه بلا صباح. ولكن هذه الأبيات مع أبيات أخرى لم ينظمها للتعبير عن إحساس صادق، وعواطف جياشة نحو رملة، إذ لم تكن تربطهما أية علاقة تجمع بين محبين. والمؤرخون يذكرون أنه نظم المقطوعتين على سبيل التعريض بمعاوية ومهاجمته عن طريق الغزل، وهذا ما جعل يزيد بن معاوية حينما سمع هذا الشعر أن يذهب إلى أبيه مغتاظاً ويخبره لعله يؤدب عبد الرحمن، لكن معاوية المعروف بالحلم والتؤدة قال له: وماذا قال؟ قال: يقول:

وهي زهراء مثل لؤلؤة الغو اص ميزت من جوهر مكنونِ

فقال معاوية: صدق. قال يزيد، ويقول:

وإذا ما نسبتها لم تجدها في سناء من المكارم دونِ

قال معاوية: صدق. ثم قال يزيد، ويقول:

ثم خاصرتها إلى القبة الخضـ ـراء تمشي في مرمر مسنونِ

---

(13) شعره: 59.

(14) شعره: 60.

قال معاوية: كذب.

ولما لم ير يزيد من معاوية ما أراد أمر الأخطل بهجاء الأنصار، فقال فيهم:

ذهبت قريش بالمكارم والعلى   واللؤم تحت عمائم الأنصار(15)

ومما يدل على أن عبد الرحمن لم يكن صاحب غزل يستميل به النساء أنه كان على علاقة هو والأحوص مع امرأة في المدينة اسمها سلامة، وكانت جميلة وأديبة تقرأ القرآن وتقول الشعر وترويه، فيقال إنها علقت الأحوص وصدت عنه، وفي ذلك يقول:

أرى الإقبال منك على خليلي   ومالي في حديثكم نصيب(16)

وذكر لنا في شعره أيضاً أنه كان لا يلين لناعم، ولا يصل من قطعه:

ألم تر أني لا ألين لناعم   ولا أبتدي رب القطيعة بالوصل(17)

والعاشق الولهان ينبغي أن يبدي التذلل والانكسار لحبيبته، ويصل من قطعه حفاظاً على الود والمحبة. ولو كان فيه شيء من هذا لعلقته سلامة، لاسيما أنها مرأة أديبة وشاعرة، ولكانت بينهما مطارحات شعرية مثلما نجد في أشعار حميد بن ثور وليلى الأخيلية.

وإن من يقول مثل هذه المعاني الفاحشة في الغزل:

سائلا مية هل نبهتها   آخر الليل بعرد ذي عجر

فتبازت فتبازخت لها   جلسة الجازر يستنجي الوتر(18)

لا يمكن أن تقوم بينه وبين امرأة علاقة تفجر عاطفة الغزل الصادق.

وعبد الرحمن إذا أوصى امرأته بما ينبغي لها أن تفعله بعد موته فإنه لا يوصيها إلا بهذا الشعر:

---

(15) انظر الخبر في: رفع الحجب: 4/ 1146 ـ 1147.

(16) شعره: 15.

(17) نفسه: 47.

(18) نفسه: 27.

لا تنكحي إن فرق الدهر بيننا أغم القفا والوجه ليس بأنزعا
وكوني حبيساً أو لأروع ماجد إذا ضن أغساس الرجال تبرعاً[19]

بينما العواطف الصادقة، والحب الخالص الذي يجمع بين الزوجين يقتضي أن يوصيها بالحفاظ على العهد والحب والمودة في حياته وبعد مماته. ولولا وجود المقطوعتين اللتين قالهما في رملة بنت معاوية في مجموع شعره لذهبنا إلى القول بأن الرجل كان جلفاً، غليظ القلب، لا تعرف المشاعر الرقيقة، والعواطف الجياشة سبيلاً إلى قلبه[20].

غرض الفخر:

الفخر من أغراض الشعر الجاهلي، كان الشاعر يفخر بالأنساب والأيام وبفرسان القبيلة وأجوادها. وقلما نجد شاعراً جاهلياً قد خلا ديوانه من هذا الغرض. وحينما جاء الإسلام جعل معاني الفخر في تقوى الله والبر والتمسك بالعقيدة التي جعلت الناس سواسية كأسنان المشط؛ لكن هذه المبادئ لم تحدث أثرها في كثير من الشعراء مما جعل المعاني الجاهلية تظل بارزة في أشعارهم، لأن فخر الفرد بنفسه وآبائه وعشيرته ظاهرة نفسية وتاريخية واجتماعية يصعب التخلص منها دفعة واحدة، ومع ذلك فإنا نجد النهي عنه كان قوياً في الكتاب والسنة؛ فهذا رجل يفتخر بآبائه أمام الرسول عليه السلام بقوله:

إني امرؤ حميري حين تنسبني لا من ربيعة آبائي ولا مضرِ

فيقول له النبي ﷺ: «ذلك والله ألأم لجدك، وأقل لخدك، وأفلُّ لحدك، وأقل لعدك، وأبعد لك من الله ورسوله»[21]. وقد وجدنا عبد الرحمن بن حسان

(19) نفسه: 31. الأروع: الجميل الشجاع. أغساس: جمع غس، وهو الضعيف اللئيم.
والبيت الأول فيه خرم ـ بالراء ـ ونسب إلى هدبة بن خشرم العذري، انظر: الكامل: 4/ 86.

(20) والمقطوعة التي طالت أبياتها في غزله برملة، نسبت لأبي دهبل الجمحي. وقالوا: إنه نظمها في عاتكه بنت معاوية حين حجت.
انظر رفع الحجب: 4/ 1444، وتخريجها في مجموع شعره، ص59.

(21) العمدة: 1/ 555.

في هذا الغرض يجمع بين المعاني الجاهلية والمعاني التي دعا إليها الإسلام، وكأنه بذلك كان يرضي حاجة عميقة التأثير في نفسه، ويستجيب في نفس الآن لما دعت إليه العقيدة. ومما فخر به بنفسه وآبائه على طريقة الجاهليين قوله:

ولـكـنـنـي فـرع سـقـتـه أرومـةٌ كذاك الأروم تنبت الفرع في الأصل[22]

وقوله:

أنـا ابـن مـزيـقـيـا عـمـرو نـمـانـي عـلـى أشـراف أطـواد الـجـبـال

ومـن مـاء الـسـمـاء ورثـت جـداً فـدونـي كـل فـخـر واخـتـيـال[23]

وبجانب هذا الفخر العارم بالأنساب على طريقة الجاهليين نجد المعاني الإسلامية التي يذكر فيها دور قومه في نصرة الرسول ﷺ، وشدة بلائهم في الغزوات، وفي حرب الردة على عهد الخليفة أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، كقوله:

لأن مـحـمـداً فـيـنـا فـلـسـنـا، وإن جـلـت مـصـيـبـتـنـا، نـبـالـي

فـسـائـل عـن بـلائـهـم بـبـدر وقـد يـشـفـى الـعـمـى عـنـد الـسـؤال

غـداة رمـوا بـجـمـعـهـم لـؤيـا وكـبـشـهـم يـزيـف إلـى الـصـيـال[24]

فـكـانـوا كـالـهـشـيـم يـشـب فـيـه حـريـق شـبـه لـفـح فـي الـشـمـال

وسـائـل عـنـهـم الأحـزاب لـمـا هـجـمـنـاهـم فـخـرت كـالـتـلال[25]

وفي معركة حنين ذكر بلاء قومه واستجابتهم لنداء الرسول عليه السلام لنصرته وحمايته فقال:

فـسـائـل عـن حـنـيـن حـيـن ولـت جـمـوع الـمـسـلـمـيـن عـلـى تـوال

ونـادانـا بـنـصـرتـنـا مـنـاد فـنـبـنـا نـوب آلـفـة الـفـحـال

---

(22) شعره: 47.

(23) نفسه: 38.

(24) لؤي، من آباء قريش.

(25) شعره: 40 والأحزاب: جنود الكفار، وهم قريش وغطفان وبنو قريظة.

ومـا فـيـنـا غـريـب مـن سـوانـا	نـؤم إلـى الـنـبـوة كـالـجـمـال
فـوافـيـنـا الـرسـول فـقـال شـدوا	بـعـون الله واسـمـه ذي الـجـلال
فـمـا صـبـروا لـشـدتـنـا، ولـكـن	تـولـوا مجـهـضـين عن الـقـتـال[26]

وقومه الأنصار عرفوا بشدتهم وإقدامهم في الحروب، ونصرتهم للرسول عليه السلام، وقد أعطوا بذلك العهود والمواثيق. قال سعد بن معاذ للرسول ﷺ قبل بداية معركة بدر: «فوالذي بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً، إنا لصبر في الحرب، صدق في اللقاء، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك، فسر بنا على بركة الله»[27].

وفي حرب الردة حيث واجه قومه بشدة وضراوة جموع المرتدين، وعلى رأسهم مسيلمة الكذاب، يقول:

وقـدنـا لـلـيـمـامـة كـل طـرف	أقـب مـقـلـص نـهـد طـوال[28]
يـريـد لـقـاء كـذاب لـئـيـم	مـسـيـلـمـة الـمـصـر عـلـى الـضـلال
فـفـاجـأنـاه تـحـت الـنـقـع شـعـثـا	كـأسـد غـامـرات تـحـت الـظـلال[29]
وحـاسـيـنـاهـم جـرعـا تـؤدي	عـلـى كـره الـحـيـاة إلـى الـزوال[30]

هذا الفخر برغم ما توجد فيه من سمات قبلية فإن موقف قومه من الدفاع عن الإسلام فيه دعوة للفخر بنصرتهم للعدل والفضيلة والأخلاق المتمثلة في مبادئ الإسلام، وفي نصرة من دعا إلى هذه المبادئ وهو رسول الهدى عليه السلام.

---

(26) نفسه: 41.

(27) السيرة: 2/ 267.

(28) الطرف: الفرس الكريم.

(29) الشطر الثاني من البيت مكسور.

(30) شعره: 44.

غرض الهجاء:

هذا الغرض هو الذي برع فيه عبد الرحمن، إذ كان شاعراً هجاءاً في عصره، وقد غلب النجاشي في الهجاء خاصة، وكان أشعر العرب، ولهذا خاض عبد الرحمن في هذا الغرض، وهجا الشعراء وغير الشعراء، وكان مبتدياً لهم، كما قال الزبير بن بكار، يقذع ويفحش في هجائه بمعان نهى عنها الإسلام وتوعد قائلها بالعقاب، وكان الخلفاء والولاة يقيمون الحد على الشعراء الهجائين، وهذا عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، حبس الحطيئة لمجرد قوله في الزبرقان بن بدر:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

وكان عمر قد استشار حسان بن ثابت في معنى البيت ـ وهو يعلم من ذلك ما يعلم حسان ـ ولكنه أراد الحجة على الحطيئة، فقال حسان: ذرق عليه[31].

وعبد الرحمن كان من الشعراء الذين يميلون إلى الشر وإذاية الناس، والإمعان في الشتم الفاحش، وهذا ما جعل الخليفة معاوية يأمر واليه على المدينة بجلده مع عبد الرحمن بن الحكم حينما هاج الشر بينهما وأفحشا في الهجاء. وكان عبد الرحمن في هجائه يركز على العيوب والمثالب القبيحة التي تظهر المهجو خسيساً ولئيماً جبلة وطبعاً، فهو لا يستطيع التخلص من مثالبه. قال في هجاء عبد الرحمن بن الحكم.

قوم إذا راهنوا عن مجدهم جعلوا تحت العجاجة للمسبوق جلبابا
شبانكم شر شبان علمتهم قصراً وطولاً وأعراضاً وأحساباً
وشمطكم شر شمط الشيب مخبره وشرهم في ثنا أمر إذا غابا
يوصي أوائلهم بالقول آخرهم وشر من ذاق طعم النوك من شابا[32]

(31) طبقات فحول الشعراء: 1/ 116 الذرق: هو ما يلقيه الطائر من ذي بطنه.

(32) شعره: 16.

والذل والاحتقار والمهانة هي السمة التي تميز المهجو، ولولا وجود قومه في الحكم لكان مغموراً كعظم حوت في مظلم الغمرات، أو كوتد يضرب رأسه بالحجر، وهي صورة المهجو في حالة من التحقير المبالغ فيه:

ولـولاهـم لـكـنـت كـعـظـم حـوت ... هـوى فـي مـظـلـم الـغـمـرات داج

وكـــنـــت أذل مـــن وتـــد بـــقـــاع ... يـشـعـث رأسـه بـالـفـهـر واج[33]

وإمعانه في الهجاء الفاحش لا يقتصر على الأحياء منهم بل يشمل الأموات أيضاً الذين هم مسبة وعار على قومهم مثل الأحياء:

وبـنـو أبـيـك سـخـيـفـة أحـلامـهـم ... فحش النفوس لدى الجليس الزائر

جبن القلوب، لدى الحروب أذلة ... مـا يـقـبـلـون عـلـى صـفـيـر الـصـافـر

وسيوفهم في الحرب كل مفلل ... نـــاب مـــضـــاربـــه ودان دائـــر

أحـيـاؤهـم عـار عـلـى أمـواتـهـم ... والـمـيـتـون مـسـبـة لـلـغـابـر[34]

فهل كان عبد الرحمن بهذا الهجاء الفاحش يتم رسالة أبيه التي سفه فيها أحلام قريش وهم كفار؟ أم هو الطبع الذي يحمله على إذاية الناس؟ ومهما كان الدافع فإنه يبرر هجاءه لهؤلاء القوم بأنهم أشرار جبلة وطبعاً، ولم يؤثر الإسلام فيهم:

كان أبي لكم........ (البيت).

غرض الوصف:

الوصف غرض شائع في الشعر العربي القديم، إذ كانت البيئة الصحراوية برمالها وحيواناتها، وسكون ليلها، وحر نهارها، ومجاهل طرقها، وما عرفت هذه البيئة من صراع دائم جعلت الإنسان يتفنن في صنع وجلب الدروع والرماح والسيوف، والعناية بالخيول الأصيلة؛ كل ذلك كان مادة خصبة لغرض الوصف

(33) نفسه: 18.

(34) نفسه: 25.

الذي أبدع فيه الشاعر الجاهلي، فجاء شعره عبارة عن مشاهد متحركة ونابضة بالحياة، تعبر عن حس دقيق بجمال الطبيعة وسر عظمتها. وقد نهج الشعراء الإسلاميون هذا النهج، وكان منهم من عشق الصحراء فظل يتغنى بجمالها مثل الشاعر ذي الرمة الذي خلد لنا في شعره مشاهد بديعة.

أما عبد الرحمن فلم يكن من الشعراء الوصافين الذين تستهويهم الطبيعة الصامتة والمتحركة، وهذا ما جعل هذا الغرض يقل في شعره، بل يكاد يكون منعدماً باستثناء مقطوعة بديعة يصف فيها الخيل، وهي قوله:

بأجرد مثل قضيب الأشا	ء، مستأنس نشق هيكل[35]
أغرّ الثنايا، أحمّ اللثا	ت، تمنحه سوك إسحل[36]
عريض المقص، طويل الضلوع،	خفوق الحشا، جُرشع المركل[37]
إلى فخذ رابئ لحمها	محملجة الفتل كالقُنْقُل[38]
وساقان كعباهما أصمعا	ن، سدا له خلل المفصل
طويل الذراع، له مرفق	ألص إلى الزور لم يفتل[39]
كأوظفة الفالج الموصلي،	فلا هو ريض ولم يرحل[40]
كأن حماتيهما أرنبان	تقبضتا خيفة الأجدل[41]
على ربلتين كظهر النقا	من العقد الهائر الأهيل[42]

---

(35) الأجرد: الفرس القصير الشعر. الأشاء: جمع أشاءة، وهي النخلة القصيرة. الهيكل: الفرس الطويل.

(36) الإسحل: شجر يتخذ منه المساويك.

(37) المقص: عظم الصدر. الجرشع: العظيم.

(38) المحملج: المفتول بشدة. القنقل: المكيال الضخم.

(39) ألص: متقارب. الوظيف: مستدق الذراع والساق من الخيل.

(40) الفالج: الجمل الضخم، ذو السنامين.

(41) الحماة: عضلة الساق في الفرس.

(42) شعره 48، 49. والربلة: باطن الفخذ. النقا: القطعة من الرمل.

هذه المقطوعة من أبدع ما قيل في وصف الخيل، فالشاعر لم يترك عضواً واحداً يستحب وجوده في الخيل الأصيلة الكريمة إلا ذكره، وكأنه أراد أن يعطينا نموذجاً للفرس العربي الأصيل. وهذا الوصف الدقيق يدل على أن عبد الرحمن كان يمكن أن يكون من الشعراء الوصافين، لكنه لم يعن به في شعره. وقد وجدنا في مجموع شعره أبياتاً قليلة نظمها في وصف معاناته وهمومه، إلا أنه لم يترك العنان لسجيته حينما كان يواتيه الطبع في هذا الغرض، ولو فعل لأمتعنا بوصف بديع مثل قوله:

تطاول ليلي من هموم، فبعضها ... قديم، ومنها حادث مترشح

تحن إلى عرق الحجون، وأهلها ... منازلهم منا سليل وأبطح[43]

فما الذي منعه من الاسترسال في التغني بهمومه غناء شجياً، ووصف معاناته القديمة والحادثة، وتصوير خلجاته النفيسة؟ لقد اكتفى بهذين البيتين ونحن نحس أن في أعماقه بركانا ملتهباً بالمشاعر الفياضة، والأحاسيس المتدفقة. وكذلك نحس هذا الإحساس حينما نقرأ قوله:

أرق لبرق مستطير، كأنه ... مصابيح ساعة ثم تلمح

يضيء سناه لي شروري، ودونه ... بقاع النقيع أو سنا البرق أنزح[44]

فما الذي كان وراء هذا الأرق؟ وأي ذكرى كانت ستفجر مشاعره نحو جبل شروري وبقاع النقيع؟ أشياء كثيرة وراء تلك الإشارات واللمع كان من الممكن أن تحرك دواخله، لكنه وقف عند هذين البيتين، ولم ندر أكانت قريحته الشعرية لا تسعفه في هذا الغرض، أم أن أغراضاً أخرى كانت تشغله؟ وبرغم أن هذه النماذج قليلة فإنها تبين أن شاعريته كانت تتوفر على طبيعة خلاقة في غرض الوصف، لكنه لم يفك عقالها.

---

(43) شعره: 19.

(44) نفسه: 19. والشطر الثاني من البيت الأول مكسور.

غرض الحكمة:

إن الحكم التي وردت في أشعار عبد الرحمن عكست ألواناً من تجاربه في الحياة، وفي سلوك الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم؛ كما تجلت فيها دعوة الإسلام التي تحث على الفضيلة والخير والإحسان. وهذه الحكم برغم بساطة مضامينها فإنها تعبر بصدق عن الرؤية المثالية التي كان يطمح إليها أفراد المجتمع لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين سائر الطبقات في ظل ما حث عليه الإسلام من مبادئ اجتماعية وإنسانية مثالية وفاضلة، كقوله:

وإن امرءاً نال الغنى ثم لم ينل ... صديقاً ولا ذا حاجة لزهيد(45)

وقوله:

وليس الغنى والفقر من حيلة الفتى ... ولكن أحاظ قسمت وجدودُ

وإن امرءاً يمسي ويصبح سالماً ... من الناس إلا ما جنى لسعيد(46)

ومن حكمه التي تدل على عمق تجاربه في الحياة وسلوك الناس، وطبعهم المتقلب، وما ينبغي للفرد أن يلتزمه في حياته من سلوك وأفعال وأقوال وممارسات، قوله:

فإن قلت فاعلم ما تقول، فإنه ... إلى سامع ممن تعادي وناصر

وإنك لا تستطيع رد مقالة ... سارت وزلت في مسامع آخر(47)

كما ليس رام بعد إطلاق سهمه ... على رده بعد الوقوع بقادر(48)

وقوله:

ورب امرئ تعتده لك ناصحاً ... يوليك عمداً سهمه حين يفوق

ومطرح لا تأمل الدهر نفعه ... تصادف منه مصدقاً حين تزهق(49)

---

(45) نفسه: 21. الزهيد: اللئيم.

(46) نفسه: 22. والبيت الثاني ينسب لأبيه حسان.

(47) الشطر الثاني فيه خرم ـ بالراء.

(48) شعره: 23.

(49) في شعره: «وتصادف...»، ولا يستقيم الوزن بها.

وقد تأمن الشر الذي هو حاضر ويهدى لك الشر البعيد فيطرق[50]

وقوله:

إن الخليل الذي تنضو مودته نضو الخضاب لمحقوق بتصريم[51]

أما تأثير تعاليم الإسلام في حكمه فتبدو فيما دعا إليه الإسلام من إحسان ومكارم أخلاق، والبعد عن الشر وإذاية الناس ـ وإن لم يطبق هذا المبدأ في حياته ـ وذلك قوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلان[52]

الخصائص الفنية واللغوية:

قلنا إن الشعراء في العصر الإسلامي ينظمون في الأغراض التي كانت في العصر الجاهلي، لكن هذا النهج لم يمنع ظهور تأثير تعاليم الإسلام في معانيهم ولغتهم. وهذا التأثير بلغ أوجه عند بعض الشعراء، بل منهم من توقف عن نظم الشعر وانصرف لتدبر معاني كتاب الله، ومنهم الشاعر لبيد بن ربيعة العامري الذي كان خير شاعر لقومه في الجاهلية، يمدحهم ويرثيهم، ويعد أيامهم ووقائعهم وفرسانهم. ذكر ابن سلام أن عمر كتب إلى عامله «أن سل لبيدا والأغلب ما أحدثا من الشعر في الإسلام، فقال الأغلب:

أرجزا سألت أم قصيدا؟ فقد سألت هينا موجودا

وقال لبيد: قد أبدلني الله بالشعر سورة البقرة وآل عمران»[53].

هذا الموقف من لبيد يبين الأثر العميق الذي أحدثته معاني القرآن وبيانه السامي في الشعراء والبلغاء والفصحاء. ولبيد من فحول الجاهليين ومن أصحاب المعلقات، وتوقفه عن النظم ليس شيئاً هيناً، لاسيما أنه يذكر السبب،

---

(50) شعره: 32 ـ 33.

(51) نفسه: 55.

(52) شعره: 61.

(53) طبقات فحول الشعراء: 1/ 135.

وهو وجود البديل الذي هو أجود وأفضل من الشعر، أما عبد الرحمن الذي نشأ في بيئة إسلامية تحث على الفضائل ومكارم الأخلاق، ورأى موقف أبيه في الدفاع عن هذه الدعوة، فإنه لم يتأثر كثيراً بهذه التعاليم، إذ نجد أشعاره تغلب عليها المضامين الجاهلية التي نهى عنها الإسلام، فهو يفتخر بالأنساب والآباء بدل الافتخار بتقوى الله. وهجاؤه فيه إقذاع ربما فاق فيه أشعار بعض الجاهليين كقوله:

إن اللعن أبوك فارم عظامه   إن يرم ترم مخلجاً مجنوناً[54]

وكذلك تضمن غزله معاني الفحش الصريح:

سائلاً مية هل نبهتها.. (البيتان)

بينما المعاني التي تظهر أثر تعاليم الإسلام في شعره لا نجد منها إلا قوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها.. (البيت)

وكذا المعاني التي افتخر فيها بنصرة قومه للرسول الله ﷺ؛ وربما تكون هذه المعاني قد أخذت المنحى الجاهلي في عمقها، لأن التركيز على قومه بدل تعميم القول على جميع المسلمين الذين قاموا بهذا الدور يوحي بهذا الظن، لاسيما أنه يشتثني الآخرين في شعره، كقوله:

وما فينا غريب من سوانا   نؤم إلى النبوة كالجمال

وقد صاغ هذه المضامين في قالب فني كان شائعاً شيوعاً كبيراً في الشعر الجاهلي والإسلامي، وهو فن التشبيه. لقد أبرز معانيه في هذا اللون من البيان بطريقة فنية بارعة، وقد رأينا أبياتاً كثيرة أظهر فيها هذه البراعة كالمقطوعة التي وصف فيها الخيل، والأبيات التي تغزل فيها برملة. كما عبر بواسطة التشبيه عن معان طريفة تضمنت حكماً بالغة كقوله:

ترى المرء مخلوقاً وللعين حظها   وليس بأحناء الأمور بخابر

فذاك كماء البحر لست مسيغَهُ   ويعجب منه ساجياً كل ناظر

---

(54) شعره: 63.

ونلقى الأصيل الفاضل الرأي جسمه إذا ما مشى في القوم ليس بقاهر
فذاك كجسم رث من طول ضيعه على حد مفتوق الغرارين باتر[55]

واستطاع أن يصور به اضطراباته النفسية المتأججة بهذه الصورة البارعة:

كأن فؤادي في مخالب طائر إذا ذكرتك النفس شد بها قبضا
كأن فجاج الأرض حلقة خاتم عليَّ فما تزداد طولاً ولا عرضاً[56]

أو يبدع مثل هذه الصورة التي يصف فيها السحاب المتدلي:

كأن السحاب دوين السماء نعام تعلق بالأرجل[57]

أما جزالة اللغة وسلامتها من الحوشي والغريب والشاذ فهي ظاهرة متميزة في أشعاره. وأبوه حينما تعهد شعره بالصقل والتهذيب قد راعى هذا الجانب اللغوي، لأن اللغة وعاء للمعاني، ولهذا السبب جاء شعره سليماً ومحكماً وجزلاً في لغته، وأصبح حجة يستشهد به العلماء لتأكيد ظاهرة لغوية أو سياق شائع في التراكيب السليمة. ذكر ابن جني قوله:

فتبازت فتبازخت لها.. (البيت)

لبيان معنى الغلبة والعلو في فعل: بزا بيزو[58] وفي باب «زيادة الحروف وحذفها» استشهد بقوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها.. (البيت)

وقال: أي فالله يشكرها[59].

وفي الإبدال على غير قياس أو رد قوله:

وكنت أذل من وتد بقاع يشجج رأسه بالفهر واجي

(55) نفسه: 23 ـ 24.

(56) نفسه: 29.

(57) نفسه: 34.

(58) الخصائص: 1/ 8.

(59) المصدر نفسه: 2/ 281.

أي واجيء[60].

وهذا الإبدال فتح بابا للبحث في إبدال الهمزة ياء، هل هو إبدال على حد التسهيل، أم هو إبدال محض؟ وقد نص ابن جني أن إبدالها هنا محض، لأن إبدال التسهيل تكون الهمزة فيه كأنها موجودة.

إن شعر عبد الرحمن يمثل مرحلة من مراحل التحول التي طرأت على الشعر العربي في المعاني والأغراض والصياغة بحكم التحول الناتج عن التغيير في العقيدة والعادات والمفاهيم التي كانت سائدة في المجتمع قبل مجيء الإسلام. كما يبرز مدى تأثر الشعراء بتعاليم الإسلام وصياغتها في أشعارهم، حيث كان هذا التأثر متفاوتاً بين شاعر وآخر. وعبد الرحمن كان يمثل الفئة التي لم تبرز تعاليم الإسلام في أشعارها بشكل قوي وبارز. كذلك يبرز شعره في جوانب منه مرحلة الصراع على الخلافة واستيلاء بني أمية على مقاليد الأمور، وما هجاؤه لأحد أفراد الأسرة الحاكمة وهو عبد الرحمن بن الحكم إلا صورة لهذا الصراع، وكذلك مهاجمته معاوية عن طريق الغزل بابنته رملة، وقوله فيه:

ألا أبـلـغ مـعـاويـة بـن حـرب ... فقد أبلغتم الحنق الصدورا[61]

بل كان يتوعد هؤلاء الحكم بتتبع مخازيهم ومثالبهم ليكشف صغارهم للناس:

صار العزيز ذليلاً، والذليل له ... عـز، وصار فروع الناس أذنابا

إنـي لـمـلـتـمـس حـتـى تـبـيـن لـي ... فيكم متى كنتم للناس أربابا[62]

كل هذا يبين قوة الصراع بين الأنصار وبين الحكام من بني أمية ومن والاهم. وإذا كان هؤلاء الحكام لهم قرابة مع الصحابي الجليل الخليفة الراشدي عثمان بن عفان، فإنه عرف كيف يسله منهم كما تسل الشعرة من العجين بقوله:

---

(60) المصدر نفسه: 3/ 152. والبيت من قصيدة جيمية، مطلعها:

وأمـا قـولـك: الـخـلـفـاء مـنـا ... فـهـم مـنـعـوا وريـدك مـن وداج

(61) شعره: 26.

(62) نفسه: 15.

عثمان عمكم ولستم مثله وبنو أمية منكم كالأمر

وهذا العداء ناشيء من عدة أمور، منها تسلط بني أمية على الحكم بالقهر والقوة والدسائس؛ وبرغم هذا التسلط فإنهم لم يحاولوا نشر العدل والمساواة بين الناس، فالخليفة معاوية حينما أمر واليه على المدينة أن يجلد ابن حسان وعبد الرحمن بن الحكم حينما أفحشا في الهجاء، فإن الوالي الذي طبق الحد هو مروان بن الحكم[63] أخو عبد الرحمن بن الحكم، فقد جلد ابن حسان مئة جلدة ولم يجلد أخاه، وهذا ما جعل ابن حسان يغتاظ معاتباً النعمان بن بشير الأنصاري لأنه لم يقف بجانبه، وفي ذلك يقول:

يوم أيقنت أن ساقي رضت وأتاكم بذاكم الركبان[64]

هذه المواقف وغيرها من شأنها أن تؤجج الصراع بين الحكام والمحكومين، وأن يكون الشعر هو الوثيقة الأدبية والتاريخية والاجتماعية التي تصوره كما رأينا في شعر عبد الرحمن.

المصادر والمراجع

1 ـ **أسرار البلاغة**، عبد القاهر الجرجاني، بعناية السيد محمد رشيد رضا. دار المعرفة 78.

2 ـ **الخصائص**، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر. ط2.

3 ـ **رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة**. أبو القاسم محمد الشريف السبتي. تحقيق الدكتور محمد الحجوي. ط1، 1997.

4 ـ **السيرة النبوية**، لابن هشام. تحقيق المجموعة. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

---

(63) كان معاوية قد أمر واليه على المدينة وهو سعيد بن العاص بجلد الشاعرين، فكره أن يجلد ابن عمه، وابن حسان الذي كان قد مدح آل سعيد بن العاص بقوله:

أعفاء تحسبهم للحيا ء مرضى تطاول أسقامها

وحينما ولي المدينة في السنة الموالية مروان بن الحكم طبق الحد على ابن حسان وحده.

(64) شعره: 56.

5 ـ **شعر عبد الرحمن بن حسان الأنصاري**، جمع وتحقيق الدكتور سامي مكي العاني. مطبعة المعارف. بغداد 71.

6 ـ **طبقات فحول الشعراء**، محمد بن سلام الجمحي. تحقيق محمود محمد شاكر. ط1، 74.

7 ـ **العصر الإسلامي**، الدكتور شوقي ضيف. دار المعارف بمصر، ط4.

8 ـ **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**. ابن رشيق القيرواني. تحقيق الدكتور محمد قرقزان. ط1، دار المعارف. بيروت.

9 ـ **الكامل**، أبو العباس المبرد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر العربي.

10 ـ **الموشح**، للمرزباني. تحقيق علي محمد البجاوي دار الفكر العربي.



مقدمة :

وقع فتح مكة في شهر رمضان من السنة الثامنة للهجرة، وهو يعد من أعظم الفتوحات الإسلامية، وأشهرها، إذ مهد لبناء الدولة الديموقراطية الحقة، من جميع جوانبها: السياسية، والاقتصادية، والثقافية، وفتح الطريق أمام المسلمين لنشر دين الله في الأرض شرقاً وغرباً، وجعل من جزيرة العرب قبلة لمن أحب الأمان والسلام والهداية.

وهذا الفتح العظيم يحمل في طياته للمسلمين من العظات والعبر ما يفيدهم في حياتهم، وتطويرها لو أرادوا، ففيه توحيد الكلمة، والشجاعة والتصميم، والسرية التامة للجيش، والتعاطف، والتراحم، ومراعاة النواحي

الإنسانية، وتأديب المارقين عن الحق والعدل، وما شابه ذلك من العبر التي تصلح تشريعاً يهتدى به.

وإلى جانب هذه العظات الكثيرة المنوعة، هناك رافد آخر مهم جداً يمكن استخلاصه من فتح مكة، وهو الجانب الأدبي الرفيع الذي يمثله الشعر الكثير المنوع، المصاحب لهذا الفتح المبين منذ اللحظة الأولى التي بدأ التفكير فيها بالزحف على مكة، مقر الأصنام، لتطهيرها مما دنسها به المشركون من أوضار عبادة الأوثان.

وإن الناظر في الآثار الأدبية لفتح مكة، ولا سيما الشعر، لتتحقق لديه بكل تأكيد مقولة ابن عباس: «إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه فاطلبوه في أشعار العرب، فإن الشعر ديوان العرب»[1]، فقد سجل الشعر أهم الأحداث المصاحبة لعملية الفتح، كما عبر عن مشاعر العرب العامة تجاهه، وأظهر أحاسيسهم نحوه، من مرحب به، مشجع عليه، أو كاره له، منفر منه.

وسوف يتم تناول الآثار الشعرية للفتح المبين، بحسب تسلسل أحداث الفتح، وإن المنهج العام للبحث سيسير في خطوتين متتاليتين:

أولاهما: تتبع مراحل الفتح، ثم استعراض النصوص الشعرية المصاحبة لها، وتوضيح ما يحتاج إلى توضيح من معان ومفردات، والترجمة لما يتطلب ذلك من أعلام ومدن وقبائل ووقائع وغيرها.

وأخراهما: الدراسة الفنية لهذه الآثار، وتشمل الصورة الأدبية، والأساليب، والألفاظ، وما يمكن استخلاصه من مزايا أخر تظهر من خلال متابعة تلك الآثار في مختلف جوانبها، مع التزام الاختصار غير المخل ما أمكن.

والبحث في مجمله يتألف من العنوانات الرئيسة التالية:

قبل الفتح/ خرق الهدنة/ الشعر الذي قيل في الحرب بين خزاعة وبني بكر/ الاستنجاد بالرسول/ ندم قريش/ الاستعداد لفتح مكة/ حاطب وقريش/ في الطريق إلى مكة/ إسلام أبي سفيان بن الحارث/ إسلام أبي سفيان بن

---

(1) الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط:4، دار الجيل، بيروت، 1972)، 1: 30.

حرب/ إسلام أبي قحافة/ دخول المسلمين مكة/ وصية الرسول لأمرائه/ إجارة أم هانئ/ طواف الرسول بالبيت/ طمس الصور وتكسير الأصنام/ من أحداث يوم الفتح/ الشعر وفتح مكة/ جذيمة وفتح مكة/ الدراسة الفنية: الصورة/ الأسلوب/ الألفاظ/ أسماء الرجال والقبائل والمدن/ الخاتمة/ المصادر والمراجع.

قبل الفتح:

إنه من المهم الرجوع إلى الوراء قليلاً، إلى العصر الجاهلي لمعرفة بعض الأمور التي لها علاقة بفتح مكة، وهي تلك الحروب الدائرة بين بني بكر بن عبد مناة بن كنانة[2]، وبني عمرو بن ربيعة بن حارثة بن امرئ القيس (بني خزاعة)[3]، وما سببته هذه الحروب بينهم من خصومات ومشاحنات، قبيل ظهور الإسلام.

ومن ذلك: أن بني بكر اعتدت على خزاعة، وهم على ماء لهم بأسفل مكة يقال له: الوتير[4]، فكانت حرب مدمرة مهلكة، وكان الذي أهاج هذه الحرب بينهم: قتل خزاعة لرجل من بني الحضرمي[5]، من حلف الأسود بن رزن الديلي، وكان الأسود مقدماً في قومه بني كنانة لفضله فيهم، وكان هذا الحضرمي خرج تاجراً، فلما توسط أرض خزاعة عَدَوا عليه فقتلوه، وأخذوا

(2) هم بطن من كنانة بن خزيمة، من العدنانية، ينظر أبو العباس أحمد القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (ط:1، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1959): 179/ 409.

(3) بنو خزاعة قبيلة من الأزد، من القحطانية، وعمرو المذكور هو أبو خزاعة كلها، وقيل غير ذلك، وإنما سموا خزاعة: لأنهم تخزعوا، أي تأخروا وانقطعوا عن قومهم، حين أقبلوا من اليمن يريدون الشام، فتركوا قومهم ودخلوا مكة، ينظر نهاية الأرب: 244 ـ 45، وعبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، (ط:2، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1955)، 1: 91.

(4) الوتير: اسم ماء لخزاعة بأسفل مكة، ينظر ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، (لا، ط، دار صادر، بيروت، 1977)، 5: 360، والسيرة، 2: 393 هامش.

(5) اسمه: مالك بن عباد، ينظر: السيرة، 2: 389.

ماله، فعدت بنو بكر على رجل من خزاعة فقتلته، فأخذت خزاعة ثأرها من بني الأسود بن رزق: سلمى، وكلثوم، وذؤيب، وهم آنذاك قادة بني كنانة، وفي الذروة من أشرافهم، فقتلوهم بعرفة، عند أنصاب الحرم[6]، واستمر حالهم على ذلك في الجاهلية: قاتل ومقتول، حتى فرق بينهم الإسلام، وتشاغل به الناس، فلما كان صلح الحديبية[7]، وأمر الهدنة بين الرسول ﷺ والمشركين، كان فيما تشارطوا عليه: «وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض، عل أن من أتى محمداً من قريش بدون إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه.. وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده، دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه»[8]، فأسرعت بنو بكر بالدخول في عقد المشركين وعهدهم، وبادرت خزاعة بالاحتماء بعهد المسلمين وذمتهم، وكانت الهدنة بين الطرفين، وظن الناس أنهم أصبحوا في أمان من الحروب، وشبحها المخيف، كما نصت على ذلك معاهدة الصلح.

خرق الهدنة:

لم يلبث أمر الهدنة أن أفسده بنو الديل[9]، إذ رأوا فيها فرصة مناسبة للأخذ بثأرهم من خزاعة، بمن قتلتهم من أولاد: بني الأسود بن رزن، فأمرت نوفل بن معاوية الديلي قائداً على الديليين، وخرج بهم متربصاً بخزاعة، حتى

---

(6) عرفات وعرفة، وهي من الجبل المشرف على بطن عرنة إلى جبال عرفة، ووواديها، وبها قرى ومزارع لأهل مكة، وأنصاب الحرم: العلامات الفاصلة بين الحل والحرم، وهي أحجار مميزة، ينظر معجم البلدان، 4: 104، والسيرة، 2: 389.

(7) وقع صلح الحديبية في آخر السنة السادسة للهجرة، والحديبية: قرية على بعد مرحلة من مكة، بعضها في الحل، ينظر السيرة: 2: 308 وما بعدها، وصفي الدين عبد المؤمن البغدادي، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي البجاوي، (ط:1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1954، 1: 386.

(8) السيرة، 2: 217 ـ 218.

(9) بنو الديل يرتجعون إلى بني بكر، كما ورد في السيرة، 2: 390.

بيوتهم على الوتير، فقتلوا منهم رجلاً، وتنادوا للقتال، فاقتتلوا، وتدخلت قريش بثقلها مع حلفها بني بكر، فأمدتهم بالسلاح، وقاتلت معهم ليلاً مستخفية، وضيقوا الخناق على خزاعة حتى ألجؤوهم إلى الحرم، عندها طلبت بنو بكر من قائدهم نوفل أن يكف عن خزاعة، لأنها احتمت بالحرم، قائلين له: «يا نوفل، إنا قد دخلنا الحرم، إلٰهك إلٰهك»[10]، ولكن نوفل أسكرته نشوة النصر، فاستمر في غلوائه، زاجراً لبني عمومته بقوله: «لا إلٰه له اليوم، يا بني بكر أصيبوا ثأركم، فلعمري إنكم لتسرقون في الحرم، أفلا تصيبون ثأركم فيه»[11]، وتقفوا خزاعة حتى ألجؤوهم إلى دار بديل بن ورقاء، ودار مولى لهم يسمى: رافعاً.

الشعر الذي قيل في الحرب بين خزاعة وبني بكر:

وفي هذه الحرب قال تميم بن أسد معتذراً عن فراره عن منبه[12]، الذي قتله بنو بكر على الوتير:

لما رأيت بني نفاثة أقبلوا	يغشون كلِ وتيرة وحجاب[13]
صخراً ورزناً لا عريب سواهم	يزجون كلَ مقلص خناب[14]
وذكرت ذحلاً عندنا متقادماً	فيما مضى من سالف الأحقاب[15]

---

(10) السيرة، السابق.

(11) السابق.

(12) كان تميم بن أسد خرج هو ورجل من بني قومه يسمى: منبه، وكان منبه مفؤوداً، وقد قال لصاحبه: انج بنفسك، فإني لميت، قتلوني أو تركوني، لقد أنبت فؤادي، فهرب تميم، وأدركوا منبها فقتلوه، ينظر السيرة، 2: 390.

(13) الوتيرة: الأرض الغليظة الممتدة، أو الأرض البيضاء، والحجاب: ما أشرف من الجبل، والأرض الرقيقة المنبسطة، ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، إخراج أحمد حسن الزيات وآخرين، (ط:1، لا.ن، لا، ت)، مادتي: وتر، وحجب.

(14) لا عريب: لا أحد، يزجون: يسوقون، المقلص: الفرس المشمر، الخناب: الفرس الواسع المنخرين، وقيل السريع، ينظر: المصدر السابق، المواد: عرب، زجا، قلص، خنب، والسيرة، 2: 391 هامش.

(15) الذحل: طلب الثأر، والأحقاب جمع حقبة: السنون، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: ذحل، حقب، والسيرة، السابق.

ونشيت ريح الموت من تلقائهم ورهبت وقع مهند قضاب[16]
وعرفت أن من يثقفوه يتركوا لحماً لمجرية وشلوَ غراب[17]
قومت رجلاً لا أخاف عثارها وطرحت بالمتن العراء ثيابي[18]
ونجوت لا ينجو نجائي أحقب علج أقب مشمر الأقراب[19]
تلحى ولو شهدت لكان نكيرها بولاً يبل مشافر القبقاب[20]
القوم أعلم ما تركت منبِّهاً عن طيب نفس فاسألي أصحابي[21]

ومن الشعر الذي قيل في هذه الحرب، قول الأخزر بن لعط الديلي:

ألا هل أتى قصوى الأحابيش أننا رددنا بني كعب بأفوق ناصل[22]
حبسناهم في دارة العبد رافع وعند بديل محبساً غير طائل
بدار الذليل الآخذ الضيم بعدما شفينا النفوس منهم بالمناصل[23]

---

(16) نشي: شم، والقضاب: القاطع، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: نشي، قضب، والسيرة، السابق.

(17) ثقفه: جالده بالسلاح، المجرية: اللبوة لها جراء، والشلو: العضو من الجسد، ينظر المعجم الوسيط، مواد: ثقف، جرو، شلو (شلا)، والسيرة، السابق.

(18) قومت رجلاً: عدلتها وسويتها، المتن العراء: الأرض العراء التي لا شيء عليها من شجر ونحوه، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: قوم، متن، والسيرة السابق.

(19) نجوت: أسرعت، أحقب: الحمار الوحشي أبيض المؤخرة، وهو موضع الحقيبة، العلج: الغليظ، والأقب: الضامر البطن، وهو أسرع لأنه خفيف، الأقراب جمع قرب: الخاصرة، أي خواصره منقبضة، ينظر، المعجم الوسيط، مواد: نجا، حقب، علج، قب، قرب، والسيرة السابق.

(20) (تلحى) هكذا كتبت، وصوابها: تلحا وهي بمعنى: تلوم، القبقاب: من أسماء الفرج، أو هو البطن، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: لحا، قب، والسيرة، السابق، وينظر في القبقاب خاصة: عبد الرحمن السهيلي، الروض الأنف، تقديم وتعليق: طه عبد الرؤوف، (لا. ط. دار المعرفة، لا. ن.، 1978)، 4: 96.

(21) السيرة، 2: 391، وينظر الروض الأنف، 96 وما بعدها.

(22) الأحابيش: كل من حالف قريشاً من القبائل، الأفوق: السهم الذي انكسر فوقه، والفوق: الطرف الذي يلي الوتر، والناصل: الذي زال نصله، ينظر المعجم الوسيط، مواد: حبش، فوق، نصل، والسيرة، 2: 392.

(23) الضيم هنا: الذل، والمناصل: السيوف.

حبسناهم حتى إذا طال يومهم ... نفحْنا لهم من كل شعب بوابل[24]

نذبحهم ذبح التيوس كأننا ... أسود تبارى فيهم بالقواصل[25]

هم ظلمونا واعتدوا في مسيرهم ... وكانوا لدى الأنصار أول قاتل[26]

كأنهم بالجزع إذ يطردونهم ... بفاثور حفان النعام الجوافل[27]

وقد سمع بهذا الشعر بديل بن عبد مناة بن سلمة الخزاعي، فرد عليه بقوله:

تفاقد قوم يفخرون ولم ندع ... لهم سيدا يندوهم غير نافل[28]

أمن خيفة القوم الأُولىٰ تزدريهم ... تجيز الوتير خائفاً غير آئل

وفي كل يوم نحن نحبو حباءنا ... لعقل ولا يحبى لنا في المعاقل[29]

ونحن صبحنا بالتَّلاعة داركهم ... بأسيافنا يسبقن لوم العواذل[30]

ونحن منعنا بين بيض وعتود ... إلى خيف رضوى من مجر القنابل[31]

ويوم الغميم قد تكفت ساعيا ... عبيس فجعناه بجلد حلاحل[32]

---

(24) النفح: الدفعة من الريح الخفيف، والمعنى هنا: أننا نرميهم بالخيل، أو السهام، على دفعات، الشعب: الطريق بين جبلين، الوابل: المطر الشديد، وهو كناية عن كثرة مجاميع الخيل المندفعة نحوهم، أو السهام، ينظر المعجم الوسيط، مواد: نفح، شعب، وبل، والسيرة، السابق.

(25) القواصل: الأنياب القاطعة، ينظر المعجم الوسيط، مادة: قصم.

(26) يقصد بالأنصاب: علامات الحرم بعرفات، وهي التي التقوا عندها أول المعركة.

(27) الجزع: منعطف الوادي، وفاثور: اسم موضع، حفان النعام: صغارها، والجوافل: المسرعة. ينظر السيرة، 2: 392، والروض الأنف، 4: 96.

(28) يندوهم: يجمعهم في النادي، ونافل: هو نوفل الذي انتدبته بنو الديل لملاحظة خزاعة، ينظر السيرة، 2: 393.

(29) نحبو: نعطي وندفع، العقل: الدية، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: حبا، عقل.

(30) التلاعة، بفتح التاء وتشديدها: ماء لبني كنانة بالحجاز، ينظر معجم البلدان، 2: 40.

(31) بيض: من منازل بني كنانة بالحجاز، وعتود: ماء لهم، خيف رضوى: ما انحدر من جبل رضوى بالمدينة، والقنابل: الخيل، ينظر معجم البلدان، 1: 531، و4: 83، و3: 51، والمعجم الوسيط، مادة قنبل.

(32) الغميم: اسم موضع بين مكة والمدينة، تكفت: حاد عن الطريق، ينظر معجم البلداند 4: 214، والمعجم الوسيط، مادة: كفت.

أأن أجمرت في بيتها أم بعضكم بجعموسها تنزون أن لم نقاتل[33]

كذبتم وبيت الله ما إن قتلتم ولكن تركنا أمركم في بلابل[34]

وشارك حسان بن ثابت في تخليد هذه الحرب بقوله:

لحا الله قوماً لم ندع من سراتهم لهم أحداً يندوهم غير ناقب

أخصيي حمار مات بالأمس نوفلا متى كان مفلاحاً عدو الحقائب[35]

الاستنجاد بالرسول:

تواطأت قريش مع بني بكر على خزاعة، وأوجعوهم تشريداً وتقتيلاً حتى زروهم إلى الحرم، ولما كان في مناصرة قريش لبني بكر خرق واضح للعهد الذي أبرموه مع المسلمين، التجأ الخزاعيون إلى النبي ﷺ مشتكين نقض قريش للهدنة، إذ رحل عمرو بن سالم الخزاعي إلى المدينة على رأس وفد من أربعين راكباً[36]، فدخل على النبي ﷺ، وهو جالس في المسجد، يحيط به المسلمون من كل جانب، فأنشده قوله:

يا رب إني ناشد محمداً حلف أبينا وأبيه الأتلدا[37]

قد كنتم ولداً وكنا والدا ثمت أسلمنا فلم ننزع يدا[38]

---

(33) أجمرت: رمت بسرعة، الجعموس: العذرة، وهو كناية عن الفزع وعدم الاطمئنان، ينظر المعجم الوسيط، مادة: جمر، والسيرة، 2: 393، والروض الأنف، 4: 96.

(34) السيرة، 2: 393.

(35) المفلاح: طالب الفلاح، والحقائب: ما يجعله الراكب خلفه، ومعنى البيتين هجاء لاذع، ينظر السيرة، 2: 394.

(36) ينظر عبد القادر عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، (ط: 1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986)، 6: 474.

(37) في الخزانة، 4: 474.

لاهم إني ناشد محمداً عهد أبينا وأبيه الأتلدا

والأتلدا: القديم.

(38) يقصد أن بني قصي وبني عبد مناف أخوالهم خزاعة، وأسلمنا: من السلم وليس من الإسلام، لأنهم لم يكونوا أسلموا آنذاك، وإن كان فيهم من ركع وسجد، كما في الروض الأنف، 4: 97، وينظر السيرة، 2: 394.

فانصر هداك الله نصراً أعتدا وادع عباد الله يأتوا مددا
فيهم رسول الله قد تجردا إن سيم خسفاً وجهه تربدا
في فيلق كالبحر يجري مزبدا إن قريشاً أخلفوك الموعدا
ونقضوا ميثاقك المؤكدا وجعلوا لي في كداء رصدا
وزعموا أن لست أدعو أحدا وهم أذل وأقل عددا
هم بيتونا بالوتير هجدا وقتلونا ركعا وسجدا[39]

فأثرت الأبيات في الرسول ﷺ فقال: «نصرت يا عمرو بن سالم»، ثم نظر إلى السماء فرأى سحاباً، فقال: «إن هذه السحابة لتستهل بنصر بني كعب»[40].

ندم قريش:

ثم إن قريشاً ندمت على مظاهرتها لبني بكر، وخافت عاقبة ما فعلت، فبعثت بأبي سفيان بن حرب ليفاوض النبي في تجديد الهدنة، وبينما هو في الطريق قال الرسول لأصحابه: «كأنكم بأبي سفيان قد جاءكم ليشد العقد، ويزيد في المدة»[41].

ولم يلبث أبو سفيان أن قدم المدينة، فدخل على ابنته أم حبيبة، فقابلته بتجهم، وطوت دونه فراش رسول الله، لما أراد أن يجلس عليه، بحجة أنه مشرك نجس، ثم قابل رسول الله، فكلمه في أمر تمديد الهدنة، فلم يرد عليه شيئاً، فالتجأ إلى أبي بكر ليتوسط له عند رسول الله، فرفض، ثم أتى عمر بن الخطاب لمثل ما أتى له أبا بكر، فرد عليه بقوله: «أأنا أشفع لكم عند رسول الله ﷺ فوالله لو لم أجد إلا الذر لجاهدتكم به»[42]، ثم دخل على

---

(39) السيرة، 2: 394 ـ 395.

(40) السابق: 395.

(41) السابق.

(42) السابق، 2: 396، وينظر الروض الأنف، 4: 97.

علي بن أبي طالب ومعه زوجه فاطمة، أمامها الحسن بن علي غلام يدب بين يديها، فقال: «يا علي، إنك أمس القوم بي رحماً، وإني قد جئت في حاجة، فلا أرجعن كما جئت خائباً، فاشفع لي إلى رسول الله. . . [فرد عليه بقوله]: ويحك يا أبا سفيان!! والله لقد عزم رسول الله على أمر ما نستطيع أن نكلمه»[43].

ولما يئس أبو سفيان من علي، التفت إلى فاطمة راجياً أن تتوسط له عند أبيها بابنها الحسن، ولكنها أغلقت دونه باب الأمل، فاشتدت عليه الأمور، فعاد إلى علي طالباً مشورته ونصحه، فأمره بأن يجير بين الناس، ثم يلحق بأهله، فقام أبو سفيان في المسجد، فأجار بين الناس، ثم ركب بعيره وانطلق عائداً إلى مكة، فلما قدم على قريش أخبرهم بكل ما حصل من محاولات الوساطة، وبما أشار به عليه ابن أبي طالب من الإجارة، فعرفت قريش أن ذلك غير مجد شيئاً[44]، وتوقعت ردة فعل قوية تحدث اليوم أو غداً.

الاستعداد لفتح مكة:

بعد فشل محاولات أبي سفيان، بدأ الرسول يجهز لفتح مكة سراً، حيث أمر أهله بتجهيزه، دون أن يعلم أحداً من أقاربه، أو المسلمين بوجهته، حتى دخل أبو بكر على ابنته عائشة وهي في حالة تجهيز للرسول، فسألها: إن كان الرسول أمرهم بذلك، فأشارت عليه بالاستعداد، فسألها: عن وجهته، فردت: بأنها لا تدري[45]، ولكن لم يلبث الرسول أن أعلم الناس بأنه سائر إلى مكة، وأمرهم بالتهيؤ، والجد في ذلك، وقال داعياً ربه أن يبقى ذلك سراً حتى دخول مكة على أهلها بغتة: «اللهم خذ العيون والأخبار عن قريش حتى نبغتها في بلادها»[46]، وبدأ الناس في أخذ استعداداتهم لهذا الفتح الأكبر، وهم متفائلون بأن الله سيحقّق آمالهم، وينصرهم على أعدائهم، وقد تعالت أصوات التشجيع

---

(43) السابق.

(44) ينظر: السيرة، 2: 396 ـ 397، وينظر الروض الأنف: السابق.

(45) ينظر: السيرة، 2: 397.

(46) السابق.

من كل مكان، ومن ذلك ما قاله حسان في تحريض الناس على سرعة الاستعداد، مستغلاً نقض قريش للهدنة، ومذكراً بمصاب خزاعة في وقعة ماء الوتير، قال:

عناني ولم أشهد ببطحاء مكة ... رجال بني كعب تحز رقابها[47]

بأيدي رجال لم يسلوا سيوفهم ... وقتلى كثير لم تجن ثيابها[48]

ألا ليت شعري هل تنالن نصرتي ... سهيل بن عمرو وخزها وعقابها[49]

وصفوان عود حن من شفر استه ... فهذا أوان الحرب شد عصابها[50]

فلا تأمننا يابن أم مجالد ... إذا احتلبت صرفاً وأعصل نابها[51]

ولا تجزعوا منا فإن سيوفنا ... لها وقعة بالموت يفتح بابها[52]

---

(47) في الديوان:

وغبنا فلم تشهد ببطحاء مكة ... رجال بني كعب تحز رقابها

ينظر شرح ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، ضبط وتحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، (ط: 1، دار الأندلس، بيروت، 1966): 97.

(48) في الديوان:

بأيدي رجال لم يسلوا سيوفهم ... بحق وقتلى لم تجن ثيابها

يقصد بالرجال: قريشاً، ولم تجن ثيابها، أي لم تستر، يريد أنهم قتلوا ولم يدفنوا، ينظر السابق، والسيرة، 2: 398.

(49) في الديوان: (فيا ليت شعري)، وسهيل بن عمرو من بني عبد شمس القرشي، كان أحد أشراف قريش وسادتهم في الجاهلية، أسر يوم بدر كافراً، ثم أسلم وحسن إسلامه، ينظر ديوان حسان: 97.

(50) صفوان: هو صفوان بن أمية بن خلف القرشي، أحد أشراف قريش في الجاهلية، أسلم بعد وقعة حنين، والعود: الجمل المسن، والمعنى على الخيرة والتجربة، ينظر ديوان حسان: 98، والسيرة، السابق.

(51) ابن أم مجالد: عكرمة بن أبي جهل، وكان فارساً مقداماً، شديد العداوة للرسول في جاهليته، أسلم عام الفتح، وورد في الديوان: (إذا لقحت حرب وأعصل نابها)، وعصل الناب: اعوجاجه، ينظر ديوان حسان: 100، والسيرة، 2: 398.

(52) هذا البيت لا يوجد بالديوان، وبدله موجود:

ولو شهد البطحاء منا عصابة ... لهان علينا يوم ذاك ضرابها

ينظر ديوان حسان: 100، والسيرة، 2: 398.

حاطب وقريش:

وفي غمرة أخذ الناس استعدادهم لمداهمة قريش سراً، كتب حاطب بن أبي بلتعة[53] ينذر قريشاً بالذي أجمع عليه المسلمون[54]، وسلم كتابه لمولاة لبعض بني عبد المطلب، وجعل لها جعلاً مغرياً إن هي أوصلته قريشاً، فبالغت المرأة في إخفاء الكتاب بين جدائل شعرها، وخرجت قاصدة مكة، فأوحى الله إلى رسوله بما صنع حاطب، فبعث بعلي بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وراء المرأة لكشف سر حاطب، فأدركاها عن قرب[55]، فاستنزلاها عن دابتها، ثم التمسوا الكتاب في رحلها، فلم يجدوا شيئاً، فقال لها علي: «إني أحلف بالله ما كذب رسول الله ﷺ، ولا كذبنا، ولتخرجن لنا هذا الكتاب، أو لنكشفنك»[56]، فلما رأت الجد منهما قالت أعرضا: فاستدارا عنها، فأخرجت الكتاب من بين قرون شعرها، فرجعا به إلى الرسول، فاستدعى حاطباً وسأله عن فعلته، فرد بقوله: «يا رسول الله، أما والله إني لمؤمن بالله ورسوله، ما غيرت ولا بدلت، ولكني كنت أمرأ ليس لي في القوم من أصل ولا عشيرة، وكان لي بين أظهرهم ولد وأهل، فصانعتهم عليهم»[57]، فطلب ابن الخطاب أن يضرب عنقه، بحجة أنه نافق، ولكن الرسول قال له: «وما يدريك يا عمر، لعل الله قد اطلع إلى أصحاب بدر، يوم بدر، فقال: اعملوا ما شئتم، فقد غفرت

---

(53) يوجد اختلاف في اسم أبي حاطب وجده وكنيته ونسبه وحلفه في العرب، شهد كثيراً من الغزوات، نزل فيه قرآن، سفر للرسول ولأبي بكر عند المقوقس، توفي عام ثلاثين هجرية بالمدينة، ينظر يوسف بن عبد الله عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البيجاوي، (ط:1، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، لا.ت)، 1: 312 وما بعدها.

(54) أورد بعض العلماء نص الكتاب الذي بعثه حاطب لقريش، ومنه: «أنه كان في الكتاب الذي كتبه حاطب: أن النبي محمداً قد نفر إما إليكم، وإما إلى غيركم، فعليكم الحذر»، وقيل غير ذلك، ينظر الروض الأنف، 4: 97.

(55) قال السهيلي: أدركاها في مكان يقال له: روضة خاخ، وقال الحموي: روضة خاخ، بخاءين، موضع بين الحرمين بالقرب من المدينة، ينظر الروض الأنف، 4:97، ومعجم البلدان، 2: 335.

(56) ينظر السيرة، 2: 399.

(57) السابق.

لكم»[58]، وقد أنزل الله في فعلة حاطب هذه قرآناً يتلى[59].

في الطريق إلى مكة:

قرر الرسول الخروج بجيشه إلى مكة، فاستخلف على المدينة أبا رهم، كلثوم بن حصين الغفاري، وخرج في شهر رمضان عام ثمانية للهجرة، في قرابة عشرة آلاف من المسلمين، لم يتخلف عنه أحد من المهاجرين والأنصار، خرج وهو صائم، وقد صام الناس لصيامه، غير أنه لما بلغ الكديد[60] أفطر، فأفطر الناس لفطره، ومضى في طريقه حتى نزل بمر الظهران[61]، «فسبعت سليم، وبعضهم قال ألفت سليم، وألفت مزينة، وفي كل القبائل عدد وإسلام»[62].

إسلام أبي سفيان بن الحارث:

وفي هذه الأثناء لقي الرسول، بنيق العقاب[63]، وهو في طريقه إلى مكة، أبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب، وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة، فالتمسا منه الدخول في الإسلام، ولكن الرسول رفض، بحجة شدة إيذائهما له

---

(58) السيرة، السابق.

(59) هو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَـٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى ۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ ۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ* إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا۟ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ* لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُكُمْ ۚ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: 1 ـ 4].

(60) الكديد والكديد: موضع بالحجاز، على مسافة اثنين وأربعين ميلاً من مكة، ينظر معجم البلدان، 4: 442.

(61) مر الظهران: قرية بالقرب من مكة، والظهران واد ذو مياه وعمار، نسبت إليه هذه القرية، عن المصدر السابق، 4: 62 و5: 104.

(62) سبعت: بلغت سبعمائة، وألفت: بلغت ألفاً، ينظر السيرة، 2: 401.

(63) نيق العقاب: موضع بين مكة والمدينة، قرب الجحفة، ينظر معجم البلدان، 5: 333.

ولدينه، قائلاً لأم سلمة كلمته في شأنهما: «لا حاجة لي بهما، أما ابن عمي فهتك عرضي، وأما ابن عمتي وصهري، فهو الذي قال لي بمكة ما قال[64]»، فلما بلغهما رد الرسول، تجهّما وانقبضت نفساهما، وحلف أبو سفيان إن هو لم يأذن له ليأخذن ابنه، وكان معه بني له، وليذهبن في الأرض حتى يموتا جوعاً، وعطشاً، فعند ذلك رق لهما الرسول، وأذن لهما بمقابلته، فدخلا عليه، فأسلما، وأنشد أبو سفيان الحارث قوله في إسلامه، معتذراً عما مضى منه:

لعمرك إني يوم أحمل راية	لتغلب خيل اللات خيل محمد
لكالمدلج الحيران أظلم ليله	فهذا أواني حين أهدى واهتدي
هداني هاد غير نفسي ونالني	مع الله من طردت كل مطرَّد[65]
أصد وأنأى جاهداً عن محمد	وادعى (وإن لم أنتسب) من محمد
هم ما هم من لم يقل بهواهم	وإن كان ذا رأي يلم ويفند
أريد لأرضيهم ولست بلائط	مع القوم ما لم أهد في كل مقعد
فقل لثقيف لا أريد قتالها	وقل لثقيف تلك غيري أوعدي
فما كنت في الجيش الذي نال عامراً	وما كان عن جرا لساني ولا يدي[66]
قبائل جاءت من بلاد بعيدة	نزائع جاءت من سهام وسردد[67]

كما لقيه، وهو في طريقه إلى مكة، عمه العباس بن عبد المطلب بالجحفة[68]، وهو مهاجر بعياله بعيداً عن مكة، بعد أن كان مستقراً بها على

---

(64) يعني بهتك العرض الهجاء اللاذع، وأما قوله: فهو الذي قال لي بمكة ما قال، فهو إشارة إلي قول عبد الله له بمكة لما أعلن دعوته: «والله لا آمنت بك حتى تتخذ سلماً إلى السماء، فتعرج فيه، وأنا أنظر، ثم تأتي بصك وأربعة من الملائكة يشهدون لك أن الله قد أرسلك»، ينظر الروض الأنف، 4: 98 ـ 99، والسيرة، 2: 400.

(65) في رواية: (دلني على الله)، وهو أوضح، ينظر السيرة، 2: 401.

(66) جرا: جراء، وحذف الهمزة للوزن.

(67) سهام: اسم موضع باليمامة، وسردد: موضع من أرض زبيد يلي وادي سهام، فهما موضعان متجاوران، ينظر معجم البلدان، 3: 209 و288، والسيرة، 2: 401.

(68) الحجحفة: قرية كبيرة على طريق المدينة، على أربع مراحل من مكة، ينظر معجم البلدان، 2: 111.

سقايته، والرسول عنه راض، فانضم إلى جيش الرسول.

سار الرسول بالجيش كل هذه المسافة، ووقعت له في الطريق كل هذه الأحداث، وقريش لا تزال غير عالمة بخروجه، وإن كان يراودها شك في أن محمداً لن يفوت لهم نقضهم للعهد، إلا أن الأخبار عميت عنهم، فلم يعلموا شيئاً عن مسيرة الجيش حتى الآن، فكانوا يرسلون العيون بين الحين والآخر، وفي تلك الليالي التي قضاها الرسول في الطريق إلى مكة، خرج أبو سفيان بن حرب، وحكيم بن حزام، وبديل بن ورقاء، يتحسسون الأخبار، علهم يعرفون شيئاً.

إسلام أبي سفيان بن حرب:

فلما نزل الجيش بمر الظهران، قال العباس: «قلت: واصباح قريش والله، لئن دخل رسول الله مكة عنوة قبل أن يأتوه فيستأمنوه، إنه لهلاك قريش إلى آخر الدهر»[69]، وكان العباس يحب أن يكون في الأمر يد لقريش عند النبي ﷺ، حتى لا يدخل عليهم مكة عنوة، فيكون في ذلك إذلالهم بين العرب مدى الدهر، وهو لذلك حاول أن يعلمهم، حتى يبادروا بتدارك الموقف، فخرج على بغلةِ الرسول البيضاء حتى بلغ الأراك، يقول: «لعلي أجد بعض الحطابة، أو صاحب لبن، أو ذا حاجة يأتي مكة فيخبرهم بمكان رسول الله ﷺ ليخرجوا إليه فيستأمنوه قبل أن يدخلها عليهم عنوة»[70]، وبينما هو سائر يلتمس ما خرج إليه، إذ سمع أبا سفيان يقول لبديل بن ورقاء: ما رأيت كالليلة نيراناً قط، ولا عسكراً، فرد عليه بديل: بأن هذه نيران خزاعة، تستعد لثأرها، فقال أبو سفيان: «خزاعة أذل وأقل من أن تكون هذه نيرانها وعسكرها»[71]، وقد عرف العباس صوت أبي سفيان من خلال الحوار الجاري بينه وبين ابن ورقاء، فناداه، وأفهمه

(69) السيرة، 2: 402.

(70) السابق.

(71) ينظر السابق.

أن الرسول قادم في جيش عظيم إلى مكة، وأنه من الأسلم له ولقريش ألا يرفعوا راية العصيان، واستطاع إقناعه بالذهاب معه إلى الرسول ليستأمنه له، فرجع صاحبا أبي سفيان إلى مكة لينذراها، وركب هو وراء العباس، فجاء به إلى الرسول، فبادره ابن الخطاب قائلاً: «يا رسول الله هذا أبو سفيان، قد أمكن الله منه بغير عقد ولا عهد، فدعني فلأضرب عنقه»[72]، ولم يرض هذا القول العباس، فحصلت بينه وبين وعمر مشادة أمام الرسول بشأن أبي سفيان، أنهاها الرسول بقوله للعباس: «اذهب به يا عباس إلى رحلك، فإذا أصبحت فأتني به»[73]، وفي الصباح غدا به إلى الرسول، فلما رآه، قال: «ويحك يا أبا سفيان!! ألم يأن لك أن تعلم أنه لا إله إلا الله؟... ألم يأن لك أن تعلم أني رسول الله؟»[74]، فكان رده: أنه مؤمن بالأولى، وأنه لا يزال في النفس شيء من الثانية، فحثه العباس على إعلان إسلامه، فأسلم، فقال العباس للرسول ﷺ: «يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل يحب الفخر، فاجعل له شيئاً»[75]، فقال الرسول قولته المشهورة: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق دونه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن»[76].

ولإدخال الرعب في قلوب المشركين، أمر الرسول العباس بإيقاف أبي سفيان في طريق الجيش، لينظر قوة المسلمين بنفسه، ثم يخبر بها قريشاً، قائلاً: «يا عباس، احبسه بمضيق الوادي، عند خطم الجبل، حتى تمر به جنود الله فيراها»[77]، وأوقفه حيث أمره الرسول أن يوقفه، وصارت تمر به كتائب

---

(72) السابق، 2: 403.

(73) السابق.

(74) السابق، وعن السهيلي أن أبا سفيان قال للنبي حين عرض عليه الإسلام: كيف أصنع بالعزى؟، فسمعه عمر من وراء القبة فقال له: نخرا عليها، فقال: ويحك يا عمر!! دعني مع ابن عمي، فإياه أكلم، ينظر الروض الأنف، 4: 99.

(75) السيرة، السابق.

(76) السابق.

(77) السابق، وينظر الروض الأنف، 4: 99.

الجيش، وكلما مرت كتيبة سأل عنها، فيجيبه العباس بأنها: قبيلة بني فلان، وهو يقول: مالي ولبني فلان، حتى مر الرسول في كتيبته الخضراء[78]، فسأل عنها، فأخبره العباس بأنها كتيبة الرسول في المهاجرين والأنصار، فقال أبو سفيان، والرعب يملأ قلبه: «ما لأحد بهؤلاء قبل ولا طاقة، والله يا أبا الفضل، لقد أصبح ملك أخيك الغداة عظيماً»[79].

ثم رجع أبو سفيان مسرعاً إلى قومه، فصرخ فيهم بأعلى صوته: يا معشر قريش، هذا محمد قد جاءكم فيما لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، فقامت إليه هند بنت عتبة، فأخذت بشاربه، فقالت: «اقتلوا الحميت الدسم الأحمس، قبح من طليعة قوم[80]، قال: ويلكم لا تغرنكم هذه من أنفسكم، فإنه قد جاءكم ما لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، قالوا: قاتلك الله! وما تغني عنا دارك؟ قال: ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن»[81]، فأسرع الناس الخطى إلى دورهم وإلى المسجد.

إسلام أبي قحافة:

نقل عن أسماء بنت أبي بكر: أن أبا قحافة لما سمع بوقوف النبي ﷺ بذي طوى[82]، طلب من ابنة له من أصغر ولده أن تظهر به على جبل أبي قبيس، وكان قد كف بصره، فلما أشرفت به على الجبل، سألها عما ترى، فأجابته بأنها ترى سواداً عظيماً مجتمعاً، ورجلاً يسعى بين يدي ذلك السواد، مقبلاً ومدبراً، فقال: تلك الخيل، وسائس الجيش، ثم قالت له: قد انتشر

---

(78) إنما سميت بالخضراء لكثرة الحديد وظهوره فيها، حتى أن المهاجرين والأنصار لا يرى منهم إلا الحدق، ينظر السيرة، 2: 404.

(79) السابق، وينظر الروض الأنف، 4: 99.

(80) الحميت: زق السمن، الدسم: الكثير الودك، والأحمس: الشديد اللحم، والكلام كناية عن شدة السمن، وطليعة القوم: رائدهم، وأول ما يطلع من الجيش، ومقدمته، ينظر الروض، السابق، والمعجم الوسيط، مواد: حمت، دسم، حمس، طلع.

(81) السيرة، 2: 404 ـ 405.

(82) ذو طوى: اسم موضع على مشارف مكة، ينظر معجم البلدان، 4: 45.

السواد، فطلب منها أن ترجعه بسرعة إلى بيته، ولما دخل الرسول المسجد أتى أبو بكر بأبيه يقوده، فلما رآه الرسول قال: «هلا تركت الشيخ في بيته حتى أكون أنا آتيه فيه»، قال أبو بكر: يا رسول الله، هو أحق أن يمشي إليك من أن تمشي إليه أنت، ثم أجلسه الرسول بين يديه، ومسح صدره، وقال له: أسلم، فأسلم[83].

دخول المسلمين مكة:

كانت ذو طوى مركز تجمع جيش المسلمين، ثم فرقه الرسول على مداخل مكة، فأمر الزبير بن العوام أن يدخل بمن معه من الناس من كدى[84]، وأمر سعد بن عبادة أن يدخل بمن معه من كداء، وأمر خالد بن الوليد أن يدخل بمن معه من الليط[85]، وأمر أبا عبيدة أن يسير بين يديه، ودخل الرسول من أذاخر حتى نزل بأعلى مكة، وهناك ضربت له قبة ليجلس فيها.

وكان المهاجرون دون شك يخشون على أهاليهم وذويهم أن يتضرروا من دخول جيش المسلمين مكة، خاصة وأن هناك من أظهر استعداده للتقتيل والتنكيل، مثل ما حدث من القائد سعد بن عبادة، إذ ورد أنه سمع عنه قوله، عندما وجه داخلاً:

اليوم يوم الملحمة   اليوم تستحل الحرمة[86]

وروى أن ضرار بن الخطاب لما سمع قول سعد هذا، استعطف النبي ﷺ على قريش بقوله:

يا نبي الهدى إليك لجاحي   قريش ولات حين لَجاءِ

حين ضاقت عليهم سعة الأ   رض وعاداهم إلٰه السماءِ

---

(83) ينظر السيرة، 2: 406، والروض الأنف، السابق.

(84) كدى، بضم الكاف، وتنوين الدال: بأسفل مكة عند ذي طوى، بقرب شعب الشافعيين، وأما كداء الممدودة فهي بأعلى مكة عند المحصب، ينظر معجم البلدان، 4: 439.

(85) الليط: موضع أسفل مكة، ينظر السابق، 5: 28.

(86) السيرة، السابق.

والتقت حلقتا البطان على القـ ـوم ونودوا بالصيلم الصلعاء[87]

إن سعدا يريد قاصمة الظهـ ـر بأهل الحجون والبطحاء

خزرجي لو يستطيع من الغيـ ـظ رمانا بالنسر والعوّاء

فلئن أقحم اللواء ونادى يا حماة اللواء أهل اللواء

لتكونن بالبطاح قريش بقعة القاع في أكف الإماء[88]

وقال قائل، لما سمع مقالة سعد: «يا رسول الله، اسمع ما قال سعد بن عبادة، ما نأمن أن يكون له في قريش صولة»[89] فاستجاب الرسول لهذه الملاحظات، وأمر علياً أن يدرك سعداً ويأخذ منه الراية، فيكون هو من يدخل بها مكة.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن قريشاً كلها سلمت بدخول جيش المسلمين مكة، ما عدا نفرٍ قليلٍ من شجعان قريش، ممن لم يطيقوا ذلك، منهم: صفوان بن أمية، وعكرمة بن أبي جهل، وسهيل بن عمر، وحماس بن قيس بن خالد، أخو بني بكر، إذ جمعوا حولهم ناساً بالخندمة[90]، في محاولة للتصدي لبعض أجنحة الجيش.

ومما يروى عن حماس أنه كان يعد سلاحه، ويصلح منه قبل دخول الرسول مكة، وقد سألته امرأته عن ذلك، فقال: بأنه يعده لمحمد وأصحابه، فنهرته بأنه لن يرد اليوم محمداً وأصحابه شيء، فقال لها: والله إني لأرجو أن أخدمك بعضهم، ثم ارتجز قائلاً:

إن يقبلوا اليوم فمالي علة هـذا سلاح كامل وألة

وذو غرارين سريع السلة[91]

(87) الصيلم: الداهية العظيمة، والسيف، الصلعاء: كل براق أملس، والسنان المجلو، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: صلم، صلع.

(88) الروض الأنف، 4: 101.

(89) السيرة، السابق.

(90) الخندمة: اسم جبل بمكة، ينظر معجم البلدان، 2: 392.

(91) السيرة، 2: 407، والألة: الحربة العريضة، الحادة، ينظر المعجم الوسيط، مادة: أل.

وبعدها حضر وقعة الخندمة مع صفوان وسهيل وعكرمة، فلما لقيهم المسلمون من أصحاب خالد ناوشوهم شيئاً من قتال، فقتل نفر من أتباع خالد، ممن شذوا عنه، فسلكوا طريقاً آخر، وكان ممن قتل: خنيس بن خالد بن أصرم، فجعله كرز بن جابر بن فهر بين رجليه، وقاتل عنه حتى قتل هو الآخر، وكان حينذاك يرتجز:

قد علمت صفراء من بني فهر	نقية الوجه نقية الصدر

لأضربن اليوم عن أبي صخر[92]

وكنية خنيس: أبو صخر، وهو من خزاعة، وإلى جانب ذلك جرح بعض من أتباع خالد، كما قتل عدد يزيد على العشرة من المشركين، وجرح آخرون، ثم انهزموا، فرجع حماس منهزماً إلى زوجه، طالباً منها أن تغلق عليه بابه، فسخرت منه قائلة: أين ما كنت تقول؟، فأنشد:

إنك لو شهدت يوم الخندمة	إذ فر صفوان وفر عكرمة
وأبو يزيد قائم كالموتمه	واستقبلتهم بالسيوف المسلمه
يقطعن كل ساعد وجمجمه	ضرباً فلا تسمع إلا غمغمه
لهم نهيت خلفنا وهمهمه	لم تنطقي في اللوم أدنى كلمه[93]

وصية الرسول لأمرائه يوم الفتح:

أوصى الرسول أمراءه يوم الفتح ألا يقاتلوا إلا من قاتلهم، سوى نفر قليل سماهم بأسمائهم، أمر بقتلهم وإن وجدوا تحت أستار الكعبة، وهم: عبد الله بن سعد، أخو بني عامر بن لؤي، وعبد الله بن خطل، من بني تيم بن غالب، وقينتاه: فرتني وصاحبتها، والحويرث بن نقيذ بن وهب بن عبد قصي، ومقيس ابن حبابة، ومولاة لبعض بني عبد المطلب، اسمها: سارة، وعكرمة بن أبي جهل.

---

(92) السيرة، 2: 408.

(93) السيرة، السابق، وينظر معجم البلدان، 2: 393، والنهيت: صوت الأسد دون الزئير، وتتابع النفس من الإعياء، ينظر المعجم الوسيط، مادة: نهت.

وكان لكل واحد من هؤلاء من الأسباب ما يهريق دمه، ولم يأمر الرسول بقتلهم اعتباطاً، فعبد الله بن سعد، كان يكتب الوحي للرسول، فارتد مشركاً، ورجع لقريش، فلما سمع بحكم رسول الله فيه، احتمى بعثمان بن عفان، وكان أخاه من الرضاعة، فغيبه، حتى اطمأن الناس بمكة، ثم استأمن له الرسول، فأمنه بعد أن سكت طويلاً، لعل أن يقوم إليه أحد فيضرب عنقه، ثم أسلم وحسن إسلامه، وولاه عمر ثم عثمان من بعده بعض أعمال الدولة، أما ابن خطل فبعثه الرسول جامعاً للصدقات، فاعتدى على غلام مسلم لرجل من الأنصار كان مصاحباً له، فقتله، ولم يقتله في كبيرة، غير أنه أمر الغلام بأن يجهز له الطعام، فنام ثم استيقظ، والغلام لم يصنع شيئاً، فقتله، ثم ارتد مشركاً، فظفر به فقتل، وقد اشترك في قتله: سعيد بن حريت، وأبو برزة الأسلمي، أما قينتاه، فكانتا تغنيان بهجاء الرسول، فأمر بقتلهما معه، فقتلت إحداهما، وهربت الأخرى، وبقيت مستخفية حتى استؤمن لها عند رسول الله فيما بعد، فأمنها، وكان الحويرث ممن يؤذيه بمكة، في نفسه وأهله، فهو من نخس بفاطمة وأم كلثوم وهما في طريقهما من مكة إلى المدينة مهاجرتان، فرمي بهما إلى الأرض، أما مقيس فإنما أمر بقتله قصاصاً وارتداداً، لأنه قتل رجلاً من الأنصار، كان قد قتل أخاه خطأ، ورجوعه مشركاً إلى قريش، وقد قتله رجل من قومه اسمه: نميلة بن عبد الله، فقالت أخته في قتله:

لعمري لقد أخزى نميلة رهطه	وفجع أضياف الشتاء بمقيس
فلله عينا من رأى مثل مقيس	إذا النفساء أصبحت لم تخرس[94]

وسارة كانت تؤذي النبي بمكة، وقد استؤمن لها، فأمنها، وأما عكرمة فكان إيذاؤه للنبي ظاهراً، ولما سمع بأمر قتله، هرب إلى اليمن، وكانت امرأته، أم حكيم بنت الحارث بن هشام، قد أسلمت، فاستأمنت له الرسول فأمنه، وخرجت في طلبه إلى اليمن، وأحضرته إلى الرسول فأسلم.

---

(94) السيرة، 2: 410 ـ 411، وتخريس النفساء: أن يعمل لها طعام الخرس، وهو الطعام الخاص الذي يصنع للنافس، ينظر المعجم الوسيط، مادة: خرس.

إجارة أم هانئ:

هي أم هانئ بنت أبي طالب، وكان من أمرها أن أجارت اثنين من أحمائها من بني مخزوم[95]، فسمع بهما أخوها علي بن أبي طالب فحلف ليقتلنهما، ودخل عليها بيتها لهذا الغرض، فأغلقت دونهما باب البيت، وأسرعت إلى النبي وهو بأعلى مكة، قالت: «فوجدته يغتسل من جفنة، إن فيها لأثر العجين، وفاطمة ابنته تستره بثوبه، فلما اغتسل، أخذ ثوبه فتوشح به، ثم صلى ثماني ركعات من الضحى، ثم انصرف إلي، فقال: مرحباً، وأهلاً يا أم هانئ، ما جاء بك؟»[96]، فأخبرته خبر الرجلين، وخبر علي معهما، فقال: «قد أجرنا من أجرت، وأمنا من أمنت، فلا يقتلهما»[97].

طواف الرسول بالبيت:

لما اطمأن الناس بمكة، وهدأت ثائرة أهلها، طاف النبي بالبيت سبعاً، وهو على راحلته، يستلم الركن بمحجن كان في يده، فلما قضى طوافه، دعا عثمان بن طلحة فأخذ منه مفتاح الكعبة، فدخلها، فوجد فيها حمامة من عيدان فكسرها بيده، ثم طرحها، ووقف بباب الكعبة، وكان الناس قد اجتمعوا له في المسجد، فخطب فيهم[98] ثم أردف خطبته بمقولته المشهورة: «يا معشر

---

(95) قال ابن هشام: هما الحارث بن هشام، وزهير بن أبي أمية بن المغيرة، ينظر: السيرة، 2: 411.

(96) السابق، 2: 411.

(97) السابق.

(98) هي خطبته المشهورة التي يقول فيها: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، ألا كل مؤثرة، أو دم، أو مال، يدعى، فهو تحت قدمي هاتين، إلا سدانة البيت، وسقاية الحاج، ألا وقتيل الخطأ شبه العمد، بالسوط والعصا، ففيه الدية مغلظة، مئة من الإبل، أربعون منها في بطونها أولادها، يا معشر قريش، إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية، وتعظمها بالآباء، الناس من آدم، وآدم من تراب»، السيرة، 2: 412، ثم تلا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

قريش، ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا خيراً، أخ كريم، وابن أخ كريم، قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء»[99].

طمس الصور وتكسير الأصنام:

ثم طاف الرسول بالبيت فرأى فيه صوراً للملائكة، والأنبياء، وغيرهم، وكان مما رآه صورة سيدنا إبراهيم عليه السلام، في يده الأزلام يستقسم بها، فقال: «قاتلهم الله!! جعلوا شيخنا يستقسم بالأزلام، ما كان إبراهيم يهوديّاً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين»[100]، ثم أمر بتلك الصور فطمست.

وطاف حول الكعبة، يوم فتح مكة، وهو على راحلته، وحول الكعبة أصنام لمختلف القبائل، تعبد من دون الله، فجعل كلما مر على صنم أشار إليه بقضيب كان في يده، قائلاً: «جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً»[101]، فما أشار إلى صنم منها في وجهه إلا وقع لقفاه، ولا أشار إلى قفاه إلا وقع لوجهه، حتى أتى عليها كلها، فقال تميم بن أسد الخزاعي في ذلك:

وفي الأصنام معتبر وعلم ... لمن يرجو الثواب أو العقابا[102]

من أحداث يوم الفتح:

وقعت في يوم فتح مكة أحداث متعددة لها عبرة، ودلالة خاصة على سماحة الإسلام، وعظمته، نذكر منها:

1 ـ **إسلام عتاب بن أسيد، والحارث بن هشام**، بسبب ما حدث من أنهما تقولا في الإسلام حينما كانا جالسين مع أبي سفيان بن حرب بفناء الكعبة، لما أمر النبي بلالاً برفع صوته بالآذان، إذ قال عتاب ساخراً:

---

(99) السيرة، 2: 412.

(100) السيرة، 2: 413.

(101) السابق، 2: 417.

(102) السابق.

«لقد أكرم الله أسيدا ألا يكون سمع هذا، فيسمع منه ما يغيظه»، وقال الحارث مشككاً في نبوّته ﷺ: «أما والله لو أعلم أنه محق لاتبعته»[103]، أما أبو سفيان فظل ساكتاً، خائفاً، وقد عبر عن خوفه بقوله: «لا أقول شيئاً، لو تكلمت لأخبرت عني هذه الحجارة»[104]، وهم في هذه المحاورة، إذ خرج عليهم النبي فأخبرهم بأنه علم بما دار بينهم من حديث، وذكر لهم ما قالوه عن الآذان وعنه، فأسلم عتاب والحارث من فورهما، معترفين برسالته، مقرين بأنه يوحى إليه، لا لشيء إلا لكونهما متأكدين أنه لم يطلع أحد على ما علقا به، وإنما هو الوحي.

2 ـ **دفع الرسول لديات بعض القتلى،** الذين قتلوا بالكعبة يوم الفتح، وكان أول قتيل واداه: جندب بن الأكوع بمائة ناقة، وقد قتلته بنو كعب[105]، كما وادى ابن الأثوع الهذلي الذي قتله خراش بن أمية الخزاعي، في ثأر بطلهم أحمر بأسا، الذي قتله هذا الهذلي غيلة في غزوة لهم إلى بني خزاعة، وقد ساء الرسول قتل خزاعة للهذيل غيلة أيضاً في مكة، فوادى القتيل، وأمرهم بعدم العودة للقتل[106].

3 ـ **تسمية خراش بن أمية بالقتال،** لأنه قتل ابن الأثوع الهذلي في الحرم، ذلك أن ابن الأثوع هو الذي قتل أحمر بأسا، فلما كان غداة يوم الفتح

---

(103) السابق، 2: 13.

(104) السابق.

(105) السابق، 2: 416. السابق 2: 415 ـ 416.

(106) إذ قام فيهن خطيباً، فقال: «يا أيها الناس، إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض، فهي حرام من حرام إلى يوم القيامة، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك فيها دماً، ولا يعضد فيها شجراً، لم تحل لأحد كان قبلي، ولا تحل لأحد يكون بعدي، ولم تحلل لي إلا هذه الساعة، غضباً على أهلها، ألا ثم رجعت كحرمتها بالأمس، فليبلغ الشاهد منكم الغائب، فمن قال لكم: إن رسول الله قد قاتل فيها، فقولوا: إن الله قد أحلها لرسوله، ولم يحللها لكم.

يا معشر خزاعة ارفعوا أيديكم عن القتل فلقد كثر القتل إن نفع، لقد قتلتم قتيلاً لأدينه، فمن قتل بعد مقامي هذا فأهله بخير النظرين: إن شاؤوا فدم قاتله، وإن شاؤوا فعقله»، السيرة، 2: 415ـ 416.

دخل ابن الأثوع مكة وهو مشرك، يستطلع أحوال الناس بعد الفتح، فرآه جماعة من بني خزاعة فعرفوه، فأحاطوا به إلى جنب جدار من جدر مكة، يسألونه إن كان هو قاتل أحمر، فأجابهم بنعم، مرتاباً في تساؤلهم، وهم في هذا الحديث، إذ أقبل خراش متقلداً سيفه، فصاح في الناس: أن خلوا عن الرجل، فظنوا أنه يريد تخليصه من الزحام الذي حاصره به الخزاعيون إلى جنب الجدار، فأفرج الناس عنه، فحمل عليه خراش بالسيف في بطنه، «فوالله لكأني أنظر إليه وحشوته تسيل من بطنه، وإن عينيه لترنقان في رأسه، وهو يقول: أقد فعلتموها يا معشر خزاعة؟ حتى انجعف فوقع»[107]، فلما بلغ رسول الله ما صنع خراش قال يعيبه: «إن خراشاً لقتال»[108].

4 ـ **تخوف الأنصار من بقاء الرسول في مكة**، ذلك أن الرسول حين الفتح قام على الصفا يدعو الله، وقد أحاطت به الأنصار، وكان مما جرى بينهم من الأحاديث: قولهم: أترى الرسول إذ فتح الله عليه أرضه وبلده يقيم بها؟ فلما فرغ من دعائه سألهم: «ماذا قلتم»، فقالوا: لا شيء يا رسول الله، فلم يزل بهم حتى أخبروه بالهواجس التي دارت في نفوسهم، فقال: «معاذ الله!! المحيا محياكم، والممات مماتكم»[109].

5 ـ **محاولة فضالة بن عمير الليثي قتل الرسول وهو يطوف بالكعبة عام الفتح**، ولما دنا منه، قال الرسول: أفضالة؟ قال: نعم، فضالة يا رسول الله، قال: ماذا كنت تحدث به نفسك؟ قال: لا شيء، كنت أذكر الله، فتبسم النبي ﷺ، قائلاً: استغفر الله، ثم وضع يده على صدر فضالة، فسكن قلبه، فكان بعد ذلك يقول: «والله ما رفع يده عن صدري حتى ما من خلق الله شيء أحب إلي منه»[110]، ثم رجع فضالة إلى أهله، فمر بامرأة

---

(107) السابق، 2: 415.

(108) السابق.

(109) السابق، 2: 416.

(110) السابق، 2: 417.

كان يحادثها، فدعته إلى الحديث، فامتنع، وأنشد يقول:

قالت هلم إلى الحديث فقلت لا | يأبى عليك الله والإسلام
لوما رأيت محمداً وقبيله | بالفتح يوم تكسر الأصنام
لرأيت دين الله أضحى بيننا | والشرك يغشى وجهه الإظلام[111]

6 ـ **إسلام صفوان بن أمية يوم الفتح**، بعد أن قرر الهجرة، هرباً من النبي ﷺ، ظناً منه أنه قاتله لا محالة، فخرج متخفياً يريد جدة ليركب منها إلى اليمن، فعلم به عمير بن وهب، فاستأمن له النبي، فأمنه، ثم استوهبه علامة يعرف بها صفوان صدق هذا الأمان، فوهبه عمامته التي دخل فيها مكة، فخرج بها عمير مسرعاً حتى أدركه وهو يستعد لركوب البحر، فناداه: «يا صفوان، فداك أبي وأمي، الله الله في نفسك أن تهلكها، فهذا أمان من الرسول قد جئتك به»[112]، فرجع معه حتى وقف على النبي ﷺ، فقال: إن هذا يزعم أنك أمنتني، قال: صدق، قال: فاجعلني فيه بالخيار شهرين، قال: أنت بالخيار فيه أربعة أشهر، ثم لم يلبث أن أسلم، وكانت قد أسلمت قبله زوجته (فاختة) بنت الوليد، فأقرهما الرسول على زواجهما.

7 ـ **إسلام الشاعر عبد الله بن الزبعري**، بعد أن خاض في الكيد للإسلام ما شاء له أن يفعل، وكان سبب إسلامه، فيما يروى عن سعيد بن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، أن حساناً رماه ببيت واحد من الشعر، وهو بنجران ما زاد عليه، وهو قوله:

لا تعدمن رجلاً أحلك بغضه | نجران في عيش أحذ لئيم[113]

فلما بلغ هذا البيت مسامع ابن الزبعري خرج إلى الرسول فأسلم، وقال حين أسلم:

---

(111) السيرة، السابق.

(112) السيرة، 2: 418.

(113) السيرة، 2: 418، هذا البيت لا يوجد في ديوان حسان.

يا رسول المليك إن لساني ... راتق ما فتقت إذ أنا بور[114]

إذ أباري الشيطان في سنن الغي ... ومن مال ميله مثبور

آمن اللحم والعظام لربي ... ثم قلبي الشهيد أنت النذير

إنني عنك زاجر ثَمَّ حيّاً ... من لؤي وكلهم مغرور[115]

وقال ابن الزبعري أيضاً حين أسلم، يعتذر عما كان بدر منه في جاهليته، ويشيد بالتعاليم الإسلامية، والأخلاق النبوية الرفيعة:

منع الرقاد بلابل وهموم ... والليل معتلج الرواق بهيم

مما أتاني أن أحمد لامني ... فيه فبت كأنني محموم

يا خير من حملت على أوصالها ... عيرانة سرح اليدين غشوم[116]

إني لمعتذر إليك من الذي ... أسديت إذ أنا في الضلال أهيم

أيام تأمرني بأغوى خطة ... سهم وتأمرني بها مخزوم

وأمد أسباب الردى ويقودني ... أمر الغواة وأمرهم مشؤوم

فاليوم آمن بالنبي محمد ... قلبي ومخطئ هذه محروم

مضت العداوة وانقضت أسبابها ... ودعت أواصر بيننا وحلوم

فاغفر فدىً لك والداي كلاهما ... زللي فإنك راحم مرحوم

وعليك من علم المليك علامة ... نور أغر وخاتم مختوم

أعطاك بعد محبة برهانه ... شرفاً وبرهان الإله عظيم

ولقد شهدت بأن دينك صادق ... حق وأنك في العباد جسيم

والله يشهد أن أحمد مصطفى ... مستقبل في الصالحين كريم

---

(114) الراتق: الساد، ومنه رتقت الشيء إذا سددته، وفتق: شق وفتح، وبور: هالك، ومثلها مثبور في البيت التالي، ينظر السابق، 2: 419 هامش، والمعجم الوسيط، مواد: رتق، فتق، بور، ثبر.

(115) السيرة، 2: 419.

(116) الأوصال: المقصود به الظهر، عيرانة: الناقة، سرح: خفيفة، غشوم: قوية على السير، ينظر المعجم الوسيط، مواد: وصل، عبر، سرح، غشم.

قـرم عـلا بـنـيـانـه مـن هـاشـم   فـرع تـمـكـن فـي الـذرا وأروم[117]

8 ـ **إسلام عباس بن مرداس**: يروى أنه كان لمرداس والد عباس وثن يعبده، يقال له: ضمار، منحوت من حجر، فلما حضرت مرداس الوفاة أوصى ابنه عباساً أن يعبد الوثن ضمار، بحجة أنه ينفعه ويضره، فنفذ عباس وصية والده، وبينما هو يوماً عند هذا الوثن يعبده إذ سمع من جوفه منادياً يقول:

قـل لـلـقـبـائـل مـن سـلـيـم كـلـهـا   أودى ضـمـار وعـاش أهـل الـمـسـجـد

إن الـذي ورث الـنـبـوة والـهـدى   بعد ابن مريم من قريش مهتدي

أودى ضـمـار وكـان يـعـبـد مـرة   قبل الكتاب إلى النبي محمد[118]

فحرق عباس الوثن، ولحق بالرسول فأسلم.

9 ـ **بقاء الشاعر المخزومي في مكة**، بقي الشاعر هبيرة بن أبي وهب المخزومي مقيماً بمكة، على شركه، حتى مات بها كافراً، وقد أسلمت زوجه أم هانئ: هند بنت أبي طالب، ولما بلغه إسلامها قال، يعاتبها ويلومها:

أشـاقـتـك هـنـد أم أتـاك سـؤالـهـا   كـذاك الـنـوى أسـبـابـهـا وانـفـتـالـهـا

وقد أرقت في رأس حصن ممنع   بنجران يسري بعد ليل خيالها[119]

وعـاذلـة هـبـت بـلـيـل تـلـومـنـي   وتـعـذلـنـي بـالـلـيـل ضـل ضـلالـهـا

وتـزعـم أنـي إن أطـعـت عـشـيـرتـي   سـأردى وهـل يـردين إلا زيـالـهـا[120]

فـإنـي لـمـن قـوم إذا جـد جـدهـم   عـلـى أي حـال أصـبـح الـيـوم حـالـهـا

---

(117) السيرة، 2: 420، وقال ابن هشام: بعض أهل العلم بنكرها له، والقرم: السيد، وأصله الفحل من الإبل، الذرا: الأعالي، الأروم: الأصول، ينظر المعجم الوسيط، مواد: قرم، ذرو، أرم.

(118) السيرة، 2: 427.

(119) أرقت: منعت النوم، ونجران: بلد باليمن، ينظر المعجم الوسيط، مادة: أرق، ومعجم البلدان، 5: 266.

(120) سأردى: سأهلك، زيالها: ذهابها، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: ردى، زال.

وإنـي لـحـام مـن وراء عـشـيـرتـي إذا كان من تحت العوالي مجالها

وصـارت بـأيـديـهـا الـسـيـوف كـأنـهـا مـخـاريق ولـدان ومنـها ظلالـها[121]

وإنـي لأقـلـى الـحـاسـديـن وفـعـلـهـم على الله رزقي نفسه وعيالـها[122]

وإن كـلام الـمـرء فـي غـيـر كـنـهـه لكالنبل تهوي ليس فيها نصالها

فإن كـنـت قـد تـابـعـت ديـن مـحـمـد وعـطـفـت الأرحـام مـنـك حـبـالـهـا

فكوني على أعلى سحيق بهضبة مـلـمـلـمـة غـبـراء يـبـس بـلالـهـا[123]

10 ــ ومن أحاديث الفتح: ما روي عن أبي حدرد الأسلمي، أن فتى من بني جذيمة، ممن أمر خالد بتكتيفهم، كان قد جمعت يداه إلى عنقه بحبل، ونسوة مجتمعات غير بعيد منه، فناداني، فأتيته، فطلب مني أن أقوده إلى أولئك النسوة، لقضاء حاجة له إليهن، ثم نفعل به بعد ذلك ما نشاء، فقدته إليهن رأفة به، فلما وقف عليهن نظر إلى واحدة منهن، وقال: «اسلمي حبيش، على نفذ[124] من العيش»، ثم أنشد يقول:

أريـتـك إذ طـالـبـتـكـم فـوجـدتـكـم بحلبة أو ألفيتكم بالخوانق[125]

ألـم يـك أهـلاً أن يـنـول عـاشـق تكلف إدلاج السرى والودائق[126]

فلا ذنب لي قد قلت إذ أهلنا معاً أثيبي بود قبل إحدى الصفائق[127]

---

(121) المخاريق جمع مخراق: قطعة من القماش تلف، ويلعب بها الصبيان بمثابة السيوف، ينظر السابق، مادة: خرق.

(122) قلاه: كرهه، ينظر السابق، مادة: قلي.

(123) السيرة، 2: 420 ــ 421، والسحيق: البعيد، والهضبة: الأرض المرتفعة، ململمة: مستديرة، ينظر، السابق، هامش.

(124) لعلها: نفد، بالمهملة، لأنها أنسب للمعنى.

(125) حلبة: واد بتهامة، أعلاه لذهيل وأسفله لكنانة، وقيل: (حلية) بالمثناة، والخوانق: موضع بالقرب من أجا، ينظر معجم البلدان: 2: 290، و399.

(126) الإدلاج: السير في الليل، والوداثق جمع وديقة: شدة حر الظهيرة، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: دلج، ودق.

(127) الصفائق جمع صفيقة: حوادث الدهر، ومصائبه، ينظر السابق، مادة: صفق.

أثيبي بود قبل أن تشحط النوى ... وينأى الأمير بالحبيب المفارق
فإني لا ضيعت سر أمانة ... ولا راق عيني عنك بعدك رائق
سوى أن ما نال العشيرة شاغل ... عن الود إلا أن يكون التوامق[128]

فردت عليه بقولها: «وأنت، فحييت سبعاً وعشراً وتراً وثمانياً تترى»، ثم أرجعته فضربت عنقه، وهي تنظر، فقامت إليه، فأكبت على وجهه، فما زالت تقبله حتى ماتت عنده[129].

الشعر وفتح مكة:

جاشت خواطر الشعراء الذين شهدوا الفتح، بشعر كثير، عبروا فيه عن مشاعرهم، وأحاسيسهم بهذا الفتح المبين، الذي أعلى راية الإسلام، ومكن للمسلمين في الأرض، فرفعوا الظلم، ونشروا العدل، وبنوا دولة الإسلام على أسس ديموقراطية سمحة، وفيما يلي نستعرض نماذج مما قيل في هذه المناسبة من شعر:

فمن ذلك قول حسان بن ثابت يوم الفتح:

عفت ذات الأصابع فالجواء ... إلى عذراء منزلها خلاء[130]
ديار من بني الحسحاس قفر ... تعفيها الروامس والسماء[131]
وكانت لا يزال بها أنيس ... خلال مروجها نعم وشاء[132]
فدع هذا ولكن من لطيف ... يؤرقني إذا ذهب العشاء

---

(128) السيرة، 2: 433 ـ 434، والتوامق: الحب، عن السابق.

(129) السابق: 434.

(130) عفت: انمحت آثارها، وذات الأصابع، والجواء، وعذراء: أسماء أماكن بالشام كان يتردد عليها الشاعر زمن الغساسنة، ينظر، المعجم الوسيط، مادة: عفا، والمعجم البلدان، 2: 174، و4: 91، والسيرة، 2: 421.

(131) الحسحاس: الجواد الكريم، والمقصود هنا: حي من بني أسد، والرامس: الرياح المثيرة للأتربة، السماء: المطر، ينظر السيرة، 2: 422، والمعجم الوسيط، مادتي: رمس، سما.

(132) النعم: أكثر ما يقع على الإبل، والشاء: الغنم، للذكر والأنثى، ينظر السيرة، السابق.

لشعثاء التي قد تيمته	فليس لقلبه منها شفاء
كأن خبيئةً من بيت رأس	يكون مزاجها عسل وماء[133]
إذا ما الأشربات ذكرن يوماً	فهن لطيِّب الراح الفداء[134]
نوليها الملامة إن ألمنا	إذا ما كان مغث أو لحاء[135]
ونشربها فتتركنا ملوكاً	وأسداً ما ينهنهنا اللقاء[136]
عدمنا خيلنا إن لم تروها	تثير النقع موعدها كداء[137]
ينازعن الأعنة مصغيات	على أكتافها الأسل الظماء[138]
تظل جيادنا متمطرات	تلطِّمهنَّ بالخمر النساء[139]
فإما تعرضوا عنا اعتمرنا	وكان الفتح وانكشف الغطاء
وإلا فاصبروا لجلاد يوم	يعزُّ الله فيه من يشاء[140]

(133) في الديوان: (كأن سبيئة)، والسبيئة، أو الخبيئة: الخمر، وبيت رأس: اسم لقريتين ينسب إليهما الخمر، إحداهما بالشام، والأخرى بسوريا، ولعله يقصد هنا: موضع بالأردن شهر بالخمر الجيد، وبعد هذا البيت في الديوان، قوله:

على أنيابها أو طعم غض   من التفاح هصره الجناء

ينظر ديوان حسان: 59، ومعجم البلدان، 1: 520.

(134) الأشربات جمع أشربة، وأشربة جمع شراب، يريد أن خمر بيت رأس أحسن الخمور، ينظر السيرة، 2: 422.

(135) نوليها الملامة: نوجه إليها اللوم، المغث: الضرب باليد، اللحاء: السباب، ينظر السيرة، السابق، والمعجم الوسيط، مادتي: مغث، لحا.

(136) روي أن حساناً هجم على فتية يشربون الخمر، فعيرهم بذلك، فقالوا: يا أبا الوليد إنا لنهم بتركها فيثبطنا عن ذلك قولك، وذكروا هذا البيت، فقال حسان هذا شيء قلته في الجاهلية، ووالله ما شربتها منذ أسلمت، ينظر الاستيعاب، 1: 344.

(137) النقع: الغبار، وكداء: ثنية بأعلى مكة، ينظر المعجم الوسيط، مادة: نقع، ومعجم البلدان، 4: 439.

(138) في الديوان: (مصعدات بدل مصغيات)، العنان: اللجام، مصغيات: موائل، الأسل: الرماح، الظماء: العطاش، ينظر ديوان حسان: 60.

(139) متمطرات: متتباعات في الدخول، يلطمهن: يردهن، الخمر: أقنعة النساء، وقيل: إن الرسول تبسم لهذا المشهد، ينظر السيرة، 2: 423، والروض الأنف، 4: 118.

(140) في الديوان: (يعين بدلاً من يعز)، ينظر الديوان: 61.

وجبريل رسول الله فينا ... وروح القدس ليس له كفاء

وقال الله قد أرسلت عبداً ... يقول الحق إن نفع البلاء

شهدت به فقوموا صدقوه ... فقلتم لا نقوم ولا نشاء

وقال الله قد سيرت جندا ... هم الأنصار عرضتها اللقاء

لنا في كل يوم من معد ... سباب أو قتال أو هجاء

فنحكم بالقوافي من هجانا ... ونضرب حين تختلط الدماء

ألا أبلغ أبا سفيان عني ... مغلغلة فقد برح الخفاء[141]

بأن سيوفنا تركتك عبدا ... وعبد الدارسادتها الإماء[142]

هجوت محمداً وأجبت عنه ... وعند الله في ذاك الجزاء

أتهجوه ولست له بكفء ... فشركما لخيركما الفداء

هجوت مباركاً براً حنيفاً ... أمين الله شيمته الوفاء[143]

فمن يهجو رسول الله منكم ... ويمدحه وينصره سواء[144]

فإن أبي ووالده وعرضي ... لعرض محمد منكم وقاء[145]

---

(141) في الديوان:

ألا أبلغ أبا سفيان عني ... فأنت مجوف نخب هواء

أبو سفيان: هو الشاعر المغيرة بن الحارث بن عبد المطلب، وكان صديقاً للنبي قبل البعثة، ثم انقلب عليه بعدها فهجاه، وناصبه أشد العداوة، وأسلم عام الفتح وحسن إسلامه، والمغلغلة: الرسالة ترسل من بلد إلى آخر، والمجوف والنخب: الخالي، الفارغ، ينظر ديوان حسان: 63، والروض الأنف، 4: 98 ـ 99.

(142) يريد أن سيوف الأنصار جعلته عبداً ذليلاً يوم فتح مكة، وأن سادة بني عبد الدار صاروا كالإيماء في المذلة والهوان، ينظر السيرة، 2: 423، وديوان حسان: 63.

(143) في الاستيعاب: (هجوت مطهراً بدلاً من مباركاً)، ينظر الاستيعاب، 1: 343.

(144) في الديوان: (فمن يهجو)، ولعل الأصوب رواية السيرة، لمناسبتها للمعنى، ينظر الديوان: 64، والسيرة، 2: 424.

(145) في الاستيعاب: (فإن أبي ووالدتي بدلاً من والده)، ينظر الاستيعاب، 1: 344.

لـســانــي صــارم لا عــيــب فــيــه　　　وبــحــري لا تــكــدره الــدلاء[146]

وقال أنس بن زنيم الديلي يعتذر للرسول مما قال فيهم عمرو بن سالم الخزاعي:

أأنت الـذي تـهـدى مـعـد بـأمـره　　　بـل الله يـهـديـهـم وقـال أشـهـد

وما حملت من ناقة فوق رحلها　　　أبـر وأوفـى ذمـة مـن مـحـمـد

أحثَّ على خير وأسبغ نائلاً　　　إذا راح كالسيف الصقيل المهند

وأكسى لبرد الخال قبل ابتذاله　　　وأعطى لرأس السابق المتجرد[147]

تـعـلـم رسـول الله أنـك مـدركـي　　　وأن وعـيـداً مـنـك كـالأخـذ بـالـيـد

تـعـلـم رسـول الله أنـك قـادر　　　على كل صرم متهمين ومنجد[148]

تعلم بأن الركب ركب عويمر　　　هم الكاذبون المخلفو كل موعد

ونبوا رسول الله أني هجوته　　　فلا حملت سوطي إلي إذن يدي

سوى أنني قد قلت ويل أم فتية　　　أصيبوا بنحس لا بطلق وأسعد

أصابهم من لم يكن لدمائهم　　　كفاء فعزت عبرتي وتبلدي

فإنك قد أخفرت إن كنت ساعياً　　　بعبد بن عبد الله وابنة مهود

ذويب وكلثوم وسلمى تتابعوا　　　جميعاً فإلا تدمع العين أكمد

وسلمى وسلمى ليس حي كمثله　　　وإخوته وهل ملوك كأعبد؟

---

(146) في الديوان: توجد ثلاثة أبيات قبل هذا البيت لم ترد في السيرة، وهي:

فـإمـا تـثـقـفـن بـنـي لـؤي　　　جـذيـمـة إن قـتـلـهـم شـفـاء

أولـئـك مـعـشـر نـصـروا عـلـيـنـا　　　فـفـي أظـفـارنـا مـنـهـم دمـاء

وحـلـف الـحـارث بـن أبـي ضـرار　　　وحـلـف قـريـظـة مـنـا بـراء

ينظر ديوان حسان: 65، والسيرة، 2: 421 ـ 424.

(147) برد الخال: من رفيع ثياب برود اليمن، والسابق المتجرد: الفرس الذي يتجرد من الخيل فيسبقها، ينظر السيرة، 2: 424.

(148) الصرم: البيوت المجتمعة، المتهمين: ساكين تهامة، وهو ما انخفض من الأرض، والمنجدين: من يسكن النجد، وهو المرتفع، ينظر السيرة، السابق.

فـإنــي لا ديـنــاً فـتـقــت ولا دمــاً هرقت تبين عالم الحق واقصد[149]

وقال بديل بن عبد مناف بن أم أصرم في الرد على ابن زنيم:

بـكـى أنـس رزنـا فـأعـولـه الـبـكـا فـألا عـديـا إذ تـطـل وتـبـعـد[150]

بـكـيـت أبـا عـبـس لـقـرب دمـائـهـا فـتـعـذر إذ لا يـوقـد الـحـرب مـوقـد

أصـابـهـم يـوم الـخـنـادم فـتـيـة كرام فسل منهم نفيل ومعبد[151]

هـنـالـك إن تـفـسـح دموعك لا تـلـم عليهم وإن لم تدمع العين فاكمدوا[152]

وقال بجير بن زهير بن أبي سلمى في يوم الفتح:

نـفـى أهـل الـحـبـلـق كـل فـج مـزيـنـة غـدوة وبـنـو خـفـاف[153]

ضـربـنـاهـم بـمـكـة يـوم فـتـح الـنـ ـبـي الـخـيـر بـالـبـيـض الـخـفـاف

صـبـحـنـاهـم بـسـبـع مـن سـلـيـم وألـف مـن بـنـي عـثـمـان واف[154]

نـطـا أكـتـافـهـم ضـربـاً وطـعـنـاً ورشـقـاً بـالـمـريـشـة الـلـطـاف[155]

تـرى بـيـن الـصـفـوف لـهـا حـفـيـفاً كما انصاع الفواق من الرصاف[156]

---

(149) السيرة، 2: 424 ـ 425.

(150) العويل: رفع الصوت بالبكاء، وتطل: يهدر دمها، ولا يؤخذ بثأرها، وألا: طرد وأبعد، أو ضرب بالألة وهي الحربة العريضة، والأول أنسب للمعنى، ينظر المعجم الوسيط، مواد: عول، طل، ألل (ألا).

(151) الخنادم: أراد يوم الخندمة، فجمعها للوزن.

(152) السابق، 2: 425، واكمدوا أصلها: فاكمد بكسر الدال، وإنما رفعها وجمعها خوفاً من الوقوع في الإقواء.

(153) حبلق: أرض يسكنها قبائل من مزينة وقيس، والحبلق صغار الغنم، ولعله أراد: أصحاب الغنم، وبنو خفاف: بطن من سليم، ينظر السيرة، 2: 425.

(154) بسبع: سبعمائة، وبنو عثمان: مزينة، ينظر نهاية الأرب: 350.

(155) نطا: نطأ، والرشق: الرمي السريع، والمريشة: السهام ذوات الريش، ينظر المعجم الوسيط، مواد: وطأ، رشق، راش.

(156) الحفيف: الصوت، انصاع: انشق، الفواق: طرف السهم من جهة الوتر، والرصاف جمع رصفة: عصبة تلوى على فوق السهم، ينظر السابق، مواد: حف، صاع، فوق، رصف.

فرحنا والجياد تجول فيهم ... بأرماح مقومة الثقاف

فأبنا غانمين بما اشتهينا ... وآبوا نادمين على الخلاف

وأعطينا رسول الله منا ... مواثقنا على حسن التصافي

وقد سمعوا مقالتنا فهموا ... غداة الروع منا بانصراف(157)

وقال عباس بن مرداس السلمي في فتح مكة:

منا بمكة يوم فتح محمد ... ألف تسيل به البطاح مسوم

نصروا الرسول وشاهدوا أيامه ... وشعارهم يوم اللقاء مقدم

في منزل ثبتت به أقدامهم ... ضنك كأن الهام فيه الحنتم(158)

جرت سنابكها بنجد قبلها ... حتى استقاد لها الحجاز الأدهم

الله مكنه له وأذله ... حكم السيوف لنا وجد مزحم(159)

عود الرياسة شامخ عرنينه ... متطلع ثغر المكارم خضرم(160)

ومن الشعر الذي قيل يوم فتح مكة، قول جعدة بن عبد الله الخزاعي:

أكعب بن عمرو دعوة غير باطل ... لحين له يوم الحديد متاح

أتيحت له من أرضه وسمائه ... لتقتله ليلاً بغير سلاح

ونحن الألى سدت غزال خيولنا ... ولفتاً سددناه وفج طلاح(161)

---

(157) السيرة، 2: 425 ـ 426.

(158) ضنك: ضيق، الهام: الرؤوس، الحنتم: الحنظل، ينظر المعجم الوسيط، مواد: ضنك، هوم، حنتم.

(159) مزحم: كثير المزاحمة على فعل الخير، وهو يفخر بجدهم غالب، ينظر السيرة، 2: 426.

(160) السيرة، 2: 426 ـ 427، والعود: الرجل المسن الذي حنكته التجارب، شامخ العرنين: مرفوع طرف الأنف، وهو كناية عن العزة والشموخ، ثغر المكارم: منبعها، الخضرم: الجواد المعطاء، ينظر السيرة، 2: 427.

(161) غزال، ولفتا، وفج طلاح: أسماء أماكن بمكة وما حواليها، ينظر معجم البلدان، 4: 37، 201، 236، و5: 20.

خطرنا وراء المسلمين بجحفل ذوي عضد من خيلنا ورماح[162]

ومما ورد من الشعر في فتح مكة أيضاً، قول بجيد بن عمران الخزاعي:

وقد أنشا الله السحاب بنصرنا ركام صحاب الهيدب المتراكب[163]

وهجرتنا في أرضنا عندنا بها كتاب أتى من خير ممل وكاتب

ومن أجلنا حلت بمكة حرمة لندرك ثأراً بالسيوف القواضب[164]

جذيمة وفتح مكة:

بعد فتح مكة بعث الرسول سراياه فيما حولها تدعو إلى الإسلام، ولم يأمرهم بقتال، وكان ممن بعث خالد بن الوليد، فلما بلغ بني جذيمة، أمرهم بوضع السلاح، فوافقوا، إلا رجلاً منهم، اسمه جحدم، اعترض على ذلك، قائلاً: «إنه خالد والله!! ما بعد وضع السلاح إلا الإسار، وما بعد الإسار إلا ضرب الأعناق، والله لا أضع سلاحي أبداً»[165]، فأقنعه رجال من قومه، بحجة أنهم لا يريدون سفك الدماء، وأن كل الناس أسلموا، ووضعوا السلاح، والحرب وضعت أوزارها، وأمن الناس، فوضع سلاحه، فحدث ما توقعه، إذ أمرهم بهم خالد فكتفوا، ثم عرضهم على السيف فقتل منهم عدداً، فلما بلغ الخبر رسول الله، رفع يده إلى السماء، وقال:

«اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد»[166].

وفي ذلك قال شاعر من بني جذيمة اسمه: سلمى[167]:

---

(162) السيرة، 2: 427، وخطرنا: اهتززنا ومنعنا، والجحفل: الجيش الكبير، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: خطر، جحفل.

(163) أنشا: أنشأ، الهيدب: المتداني من الأرض، عن المعجم الوسيط، مادة: هدب.

(164) السابق، 2: 428، والقواضب: القواطع.

(165) السابق، 2: 429.

(166) السيرة، السابق.

(167) وقيل: سلمى اسم امرأة، ينظر السيرة، 2: 431، هامش.

ولولا مقال القوم للقوم أسلموا   للاقت سليم يوم ذلك ناطحاً[168]

لماصعهم بسر وأصحاب جحدم   ومرة حتى يتركوا البرك ضابحا[169]

فكائن ترى يوم الغميصاء من فتى   أصيب ولم يجرح وقد كان جارحاً[170]

ألظت بخطاب الأيامى وطلقت   غداتئذ منهن من كان ناكحا[171]

ورد على هذا الشعر عباس بن مرداس السلمي بقوله:

دعي عنك تقوال الضلال كفى بنا   لكبش الوغى في اليوم والأمس ناطحا[172]

فخالد أولى بالتعذر منكم   غداة علا نهجا من الأمر واضحا

معاناً بأمر الله يزجي إليكم   سوانح لا تكبو له وبوارحا[173]

نعوا مالكاً بالسهل لما هبطنه   عوابس في كابي الغبار كوالحا[174]

فإن نك أثكلناك سلمى فمالك   تركتم عليه نائحات ونائحا[175]

وقال الجحاف بن حكيم السلمي في الرد على الجذيمي السلمى أيضاً:

شهدن مع النبي مسومات   حنيناً وهي دامية الكلام[176]

---

(168) سليم: وهم قبائل قيس عيلان وكانت منازلهم في نجد بالقرب من خيبر، ينظر نهاية الأرب: 294 ـ 295.

(169) ماصعهم: ضاربهم بالسيف، والبرك: الإبل الباركة، والضبح: نفس الخيل والإبل في حالة الإعياء الشديد، والمقصود: صائحاً، ينظر المعجم الوسيط، مواد: مصع، برك، ضبح.

(170) الغميصاء: اسم موضع كان يسكنه بنو جذيمة بن عامر، بالقرب من مكة، ينظرم معجم البلدان، 4: 214.

(171) السيرة، 2: 432، وألظت: لزمت وألمت، الأيامى جمع أيم: المرأة لا زوج لها، عن السابق.

(172) الكبش هنا: السيد الشجاع.

(173) السوانح: ما ولاك جانبه الأيسر، وتكبو: تسقط، والبوارح: ما ولاك جانبه الأيمن، والسانح أحسن في التيمن عندهم من البارح، كما قال أبو عمرو الشيباني، ينظر السيرة، 2: 432 هامش.

(174) كابي الغبار: مرتفعه، والموالح: العوابس التي انقبضت شفاهها فظهرت أسنانها، عن السابق.

(175) السابق، 2: 432 ـ 433.

(176) المسومات: المعلمات بعلامة، والكلام: الجراح، ينظر المعجم الوسيط، مادتي: سوم، كلم.

وغزوة خالد شهدت وجرت سنابكهن بالبلد الحرام
نعرض للطعان إذا التقينا وجوهاً لا تعرض للطام
ولست بخالع عني ثيابي إذا هز الكماة ولا أرامي
ولكني يجول المهر تحتي إلى العلوات بالعضب الحسام(177)

وقال رجل من بني جذيمة يوم الفتح:

جزى الله عنا مدلجاً حيث أصبحت جزاءة بوسى حيث سارت وحلت
أقاموا على أقضاضنا يقسمونها وقد نهلت فينا الرماح وعلت(178)
فوالله لولا دين آل محمد لقد هربت منهم خيول فشلت
وما ضرهم أن لا يعينوا كتيبة كرجل جراد أرسلت فاشمعلت(179)
فإما ينيبوا أو يثوبوا لأمرهم فلا نحن نجزيهم بما قد أضلت(180)

وقال رجل من بني ليث، اسمه وهب، في الرد على شعر الجذيمي:

دعونا إلى الإسلام والحق عامرا فما ذنبنا في عامر إذ تولت
وما ذنبنا في عامر لا أبا لهم لأن سفهت أحلامهم ثم ضلت(181)

وقال رجل من بني جذيمة:

ليهنئ بني كعب مقدم خالد وأصحابه إذ صبحتنا الكتائب(182)
فلا ترة يسعى بها ابن خويلد وقد كنت مكفياً لو أنك غائب(183)

---

(177) السيرة، 2: 433.

(178) الأقضاض جمع قض: الأموال المجتمعة، النهل: الشرب الأول، العل: الشرب الثاني، ينظر المعجم الوسيط، مواد: قض، نهل، عل.

(179) رجل جراد: جماعة منه، اشمعلت: شملت واتسعت، أو تفرقت، ينظر السابق، مادتي: رجل، شمع.

(180) السيرة، 2: 434 ـ 435.

(181) السابق: 435.

(182) مقدم بتشديد الدال: قدوم، عن السابق.

(183) الترة: الثأر، ينظر المعجم الوسيط، مادة: وتر.

فلا قومنا ينهون عنا غواتهم ... ولا الداء من يوم الغميصاء ذاهب(184)

وارتجز غلام جذمي، هارب من جيش خالد، وهو يسوق بأمه وأختين له، قائلاً:

ارخيْنَ أذيال المروط وأربعن ... مشي حييات كأن لم يفزعن

إن تمنع اليوم نساء تمنعن(185)

وارتجز ثلاثة غلمة من بني جذيمة، يقال لهم: بنو مساحق، حين سمعوا بخالد، وجيشه، فقال الأول:

قد علمت صفراء بيضاء الإطل ... يحوزها ذو ثلة وذو إبل

لأغنين اليوم ما أغنى رجل(186)

وقال الثاني:

قد علمت صفراء تلهي العرسا ... لا تملأ الحيزوم منها نهسا

لأضربن اليوم ضرباً وعسا ... ضرب المحلين مخاضا قعسا(187)

وقال الثالث:

أقسمت ما إن خادر ذو لبده ... شثن البنان في غداة برده

جهم المحيا ذو سبال ورده ... يرزم بين أيكة وجحده

ضار بتأكال الرجال وحده ... بأصدق الغداة مني نجده(188)

---

(184) السيرة، 2: 435.

(185) السيرة، السابق.

(186) السيرة، السابق، والإطل: الخاصرة، والثلة: القطيع من الغنم، عن المعجم الوسيط، مادتي: إطل، ثل.

(187) السابق، 2: 436، والحيزوم: أسفل عظام الصدر، والنهس: أكل اللحم بمقدم الأسنان، يريد أنها قليلة الأكل، والوعس: السريع، المحلون: الداخلون في الحل، المخاض: الإبل الحوامل، القعس: المتقاعس الذي يأبى أن يمشي، ينظر المعجم الوسيط، مواد: حزم، نهش، وعس، حل، مخض، قعس.

(188) السيرة، 2: 436، الخادر: الأسد في خدره، والخدر: الأشجار الكثيفة، واللبدة: الشعر=

ولما أمر الرسول خالداً بهدم العزى، توجه إليها، فسمع بمسيره سادنها، وكان من بني سليم، علق عليها سيفه، واختفى في الجبل الذي هي فيه، وهو يقول:

أيا عز شدي شدة لا شوى لها ... على خالد ألقى القناع وشمري

أيا عز إن لم تقتلي المرء خالدا ... فبوئي بإثم عاجل أو تنصري[189]

الدراسة الفنية:

من خلال العرض العام للنصوص الشعرية المصاحبة لعملية الفتح، يظهر جلياً أن أكثر مراحله، منذ التمهيد له حتى آخر مشاهده، تم تصويرها تصويراً فنياً رائعاً، في شعر كثير منوع، وإن المتتبع لهذه الآثار الأدبية يرى بوضوح أغلب مراحل الفتح مجسمة أمامه في لوحات فنية جميلة أخاذة، معبرة عن حالات الرضا والغضب، والأمان والخوف، والفخر والحماسة، والانتقام والذل، والاعتراف بالذنب، والإذعان للحق والعدل، والرجوع عن الغي والباطل، إذا ظهرت الحجة، أو بدا البرهان، وغيرها من الحالات النفسية المختلفة، والمشاعر الفياضة تجاه الناس، والحرب والسلم، والأماكن المقدسة، وتوقعات المستقبل، وما شابه ذلك.

ولعل المتأمل في هذه النصوص يلاحظ اعتماد أصحابها كثيراً على التصوير الفني القائم على المجاز عموماً، من استعارة وتشبيه وكناية، كما يلاحظ الأساليب الرصينة المتينة، والتعبيرات التي تأسر النفس بحسن نظمها، وقوة بيانها، وبراعة انتقاء ألفاظها، أما عن غرابة اللغة، وقوة جرسها، فحدث ولا حرج، إذ لا يكاد يخلو مقطع من لفظ أو عدد من الألفاظ الغريبة، أو

= الذي فوق كتفيه، وشثن: غليظ، البنان: الأصابع، بردة: باردة، وجهم المحيا: عابس الوجه، السبال: الشعر الذي حول فمه، يرزم: يصوت، الأيكة: الشجر الملتف، الكثير الأغصان، الجحدة: القليلة الورق والأغصان، ضار: متعود، التأكال: الأكل، النجدة: الشجاعة، ينظر المعجم الوسيط، مواد: خدر، لبلد، شثن، بن، برد، جهم، سبل، رزم، أيك، جحد.

(189) السيرة، 2: 437، ومعنى لا شوى لها: لا تبقى على شيء، بوئي: ارجعي، عن السابق.

الموغلة في الغرابة، والألفاظ القوية المزمجرة، التي تقرع السمع قرعاً بجرسها القوي، ولا يعدم الباحث ما يشنف السمع من المفردات الرقيقة العذبة، الحلوة الجرس، وكل هذه الملاحظات يمكن تبينها من خلال المتابعة الفنية التالية للتصوير القائم على المجاز، وللأساليب، واللغة، وما قد يستوقف القارئ من مميزات فنية تدعوه للإعجاب بما يقرأ، والاستحسان له، أو استغرابه، أو استهجانه، وما شابه ذلك مما يحمل النفس ـ لا إرادياً ـ على ردود أفعال مختلفة.

التصوير الفني:

يعد التصوير المعتمد على الاستعارة والتشبيه والكناية من أبرز المظاهر الفنية في النصوص التي تمت عرضها آنفاً، فهي من الكثرة بمكان بارز، بحيث لا تحوج الناظر إلى استعمال الحيلة في الوقوع عليها، أو الجهد الكبير في استخراجها، وفيما يلي يستحسن عرض أمثلة منوعة من هنا وهناك، مستمدة من تلك النصوص الشعرية للتمثيل فقط، وليست للاستقصاء:

الاستعارة:

تمثل هذه الأداة الفنية جانباً مهماً في تجسيم كثير من مواقف الفتح في مراحله المختلفة، ومن ذلك مثلاً:

تصوير الشاعر تميم بن أسد لسرعة خيل الأعداء، بقوله:

يـزجـون كـل مـقـلـص خـنـاب

وتصويره للرعب الذي ملك عليه كل أقطار نفسه من مشهد الخيل الداهمة له، بقوله:

ونشيت ريح الموت من تلقائهم[190]

وقول الأخزر بن لعط مصوراً انتقامه من عدوه:

---

(190) السيرة، 2: 391.

شـفـيـنـا الـنـفـوس بـالـمـنـاصـل

نضحنا لهم من كل شعب بوابل[191]

وقول حسان بن ثابت في تصوير خبرة صفوان بن حرب الطويلة بالجيوش، وميادين تصادمها، وقوة القتال، وشناعة الانتقام:

وصـفـوان عـود حـن مـن شـفـر استـه فـهـذا أوان الـحـرب شـد عـصـابـهـا

وقوله:

إذا لقحت حرب وأعصل نابها[192]

كما استعار رخات المطر المتتالية لمجموعات الخيول المتعاقبة في دخولها لمكة، في قوله:

تظل جيادنا متمطرات[193]، أي متتابعات في دفعات كالمطر. واستعار البحر لرحابة صدره، وسماحة نفسه، في قوله:

بـــحـــري لا تـــكـــدره الـــدلاء[194]

وتصوير حماس لمطاردة المسلمين لهم يوم الخندمة، بأنهم أسود تلهث وراءهم بقوله:

لـهـم نـهـيـت خـلـفـنـا وهـمـهـمـه[195]

وجعل فضالة بن عمير للشرك وجهاً يغشاه الظلام، في قوله:

والـشـرك يـغـشـى وجـهـه الإظـلام[196]

واستعار ابن الزبعري الرتق للسانه، والبور لنفسه، في قوله مخاطباً الرسول ﷺ:

---

(191) السابق، 392.

(192) ديوان حسان: 98 ـ 99.

(193) ديوان حسان: 61.

(194) السابق: 66.

(195) السابق: 408.

(196) السابق: 417.

يـا رسـول الـمـلـيـك إن لـسـانـي   راتـق مـا فـتـقـت إذ أنـا بـور

كما استعار الاعتلاج والبهامة لليل، في قوله:

والـلـيـل مـعـتـلـج الـرواق بـهـيـم

وجعل استمراره في الضلالة أسبابا تمد للردى، وأمر الغواة مقوداً له، في قوله:

وأمد أسباب الردى، ويقودني أمر الغواة[197]

واستعار القرم، وهو الفحل من الإبل، للنبي ﷺ، كما استعار لأصله الكريم: الذرا، وهو الأعالي من كل شيء، في قوله:

قـرم عـلا بـنـيـانـه مـن هـاشـم   فـرع تـمـكـن فـي الـذرا. . .[198]

واستعار هبيرة بن وهب، الحبال لعلائق الأرحام، في قوله:

وعـطـفـت الأرحـام مـنـك حـبـالـهـا[199]

واستعار عباس بن مرداس الكبش للرجل المقدام في الحرب، وحتى تكتمل جوانب الصورة، ذكر المناطحة بمعنى المقارعة في القتال، في قوله:

كـفـى بـنـا لـكـبـش الـوغـى نـاطـحـاً[200]

واستعار شاعر من بني جذيمة النهل والعل للرماح، لتصوير مدى مقاساتهم من ضراوة الحرب، في قوله:

نـهـلـت فـيـنـا الـرمـاح وعـلـت[201]

واستعار آخر من بني ليث السفاهة والضلال للحمل، في قوله:

---

(197) السيرة، 2: 419.

(198) السابق: 420.

(199) السابق: 421.

(200) السابق: 432.

(201) السابق: 434.

سفهت أحلامهم ثم ضلت[202]

وعلى هذا النحو يبدو التصوير الفني بواسطة الاستعارة، التي أعطت تجسيماً حياً لكل المواقف التي استعملت فيها.

التشبيه:

وهو من الأدوات الفنية التي كثر الاعتماد عليها في تصوير مشاهد الفتح، كما يظهر من الأمثلة التالية:

من ذلك تصوير الأخزر بن لعط لمشهد انتقامهم من أعدائهم، بأنهم يكثرون فيهم الذبح، والقتل، بقوله:

نذبحهم ذبح التيوس كأننا   أسود تبارى فيهم بالقواصل

كما يصورهم في انهزامهم بأنهم صغار نعام هاربة مسرعة، خوفاً من الأعداء، في قوله:

كأنهم بالجزع إذ يطردونهم   بفاثور حفان النعام الجوافل[203]

وتصوير جيش المسلمين بالبحر، في قول عمرو بن سالم الخزاعي، يحث النبي ﷺ على غزو قريش لإخلافها الموعد:

في فيلق كالبحر يجري مزبدا   إن قريشاً أخلفوك الموعدا[204]

ويشبه أبو سفيان بن الحارث موقفه العدائي من المسلمين يوم أن كان يحرض المشركين على مواجهة الرسول، والتصدي لدعوته، بمن كان يسير في الظلام، حائراً لا يدري طريقه، في قوله: هنا وقفنا

لعمرك إني يوم احمل راية   لتغلب خيل اللات خيل محمد

لكالمدلج الحيران أظلم ليله   ....[205]

(202) السابق: 435.

(203) السيرة، 2: 392.

(204) السابق: 394.

(205) السابق: 401.

ويصور حماس بن قيس بن خالد هزيمتهم في معركة الخندمة، يوم الفتح، لما حاول هو وجماعة من المشركين التصدي لجيش المسلمين أثناء دخوله لمكة، فقال مخاطباً امرأته لما أنبته على فراره، وكان قبلها يمثل أمامها دور البطولة، حين كان يتوعد بالتصدي لمحمد وأصحابه، ويعد عدته لذلك:

إنك لو شاهدت يوم الخندمة إذ فر صفوان وفر عكرمة

وأبو يزيد قائم كالموتمه، أي كالمرأة التي فقدت زوجها[206]

وشبه ابن الزبعري نفسه، وهو في قلقه، وكثرة همومه، وأرقه، مما بلغه من لوم الرسول له، بأنه محموم، في قوله:

منع الرقاد بلابل وهموم والليل معتلج الرواق بهيم

مما أتاني أن أحمد لامني فيه فبت كأنني محموم[207]

وصور هبيرة المخزومي بطولة بني عشيرته، بتشبيه مشهد ملاعبتهم للسيوف، أمام أعدائهم أثناء الحرب، بمشهد الأطفال في حالة لعبهم بسيوف من خشب، قال:

وصارت بأيديها السيوف كأنها مخاريق ولدان...

كما شبه حالة عدم فائدة نصحه لزوجه هند بنت أبي طالب بألا تتبع محمداً، لعدم إصغائها للنصيحة، بحالة النبال التي ليس نصال، في عدم إصابتها للهدف، في قوله:

وإن كلام المرء في غير كنهه لكالنبل تهوي ليس فيها نصالها[208]

وشبه حسان حالته، وهو أسير، متيم، في حب شعثاء، بصورة وقوعه في أسر خمر بيت رأس، الممزوجة بالعسل والماء، أو أنها أشبه بطعم تفاح طري ناضج، إذ هي أحسن الأشربة، ثم بنى عليها باقي المشهد، من أنهم ينسبون إلى

---

(206) السابق: 408.

(207) السيرة، 2: 419.

(208) السابق: 421.

هذه الخمرة اللوم، والضرب، والسباب، وأنها تتركهم ملوكاً وآساداً، إذا شربوها، قال:

فدع هذا، ولكن من لطيف ... يؤرقني إذا ذهب العشاء
لشعثاء التي قد تيمته ... فليس لقلبه منها شفاء
كأن سبيئة من بيت رأس ... يكون مزاجها عسل وماء
على أنيابها أو طعم غض ... من التفاح هصره الجناء
إذا ما الأشربات ذكرن يوماً ... فهن لطيب الريح الفداء
نوليها الملامة إن ألمنا ... إذا ما كان مغث أو لحاء
ونشربها فتتركنا ملوكاً ... وأسداً ما ينهنهنا اللقاء[209]

وشبه ذلك الحرب بالعبودية، في قوله مخاطباً أبا سفيان بن الحارث:

سيوفنا تركتك عبداً[210]

وشبه عمرو بن سالم الخزاعي النبي ﷺ بالسيف الصقيل المهند، في قوله:

أحث على خير وأسبغ نائلاً ... إذا راح كاليسف الصقيل المهند

كما صور وعيده بأنه كالأخذ باليد، في قوله:

تعلم رسول الله أنك مدركي ... وأن وعيداً منك كالأخذ باليد[211]

وشبه بجير بن زهير حفيف مرور سهامهم المريشة اللطاف بين صفوف المشركين، بانزلاق فوق السهم من الرصفة، وهي العصبة التي تلوى على الفوق، في قوله يصور المشركين في ذلهم وانكسارهم يوم الفتح:

صبحناهم بسبع من سليم ... وألف من بني عثمان واف

(209) ديوان حسان: 58 ـ 60.

(210) السابق: 63.

(211) السيرة، 2: 424.

نطا أكتافهم ضرباً وطعناً ورشقاً بالمريَّشة اللطاف

ترى بين الصفوف لها حفيفاً كما انصاع الفواق من الرصاف»[212]

ويلوم شاعر من جذيمة بني مدلجٍ، بأنهم استغلوا فرصة ضعف الجذيميين، فانقضوا عليهم يسلبونهم، ولم يساعدوهم، بالرغم من أنهم يعرفون أن عددهم قليل، وقد شبههم في قلة عددهم بالمجموعة من الجراد المتفرق، الذي عبر عنه برجل جراد، في قوله:

وما ضرهم ألا يعينوا كتيبة كرجل جراد أرسلت فاشمعلت[213]

وطلب فتى جذيجي من أمه وأختين له، كان يسوق بهن هرباً من جيش خالد، أن يرخين أذيال المروط، ويسترحن في مشيهن، كأنهن حييات لم يفزعن، فهو يشبه الموقف الحاضر، وهم في حالة الخوف والرعب، بموقفهن وهن في حالة الراحة والاطمئنان، بقوله:

رخين أذيال المروط وأربعن مشي حييات كأن لم يفزعن[214]

وعلى هذا النحو يبدو التشبيه في كثرته، وفي تصويره لمواقف الفتح المختلفة.

الكنايـة:

الاعتماد على الكناية في تصوير مراحل فتح مكة قليل نسبياً، ومن ذلك على سبيل المثال: قول تميم بن أسد معتذراً عن فراره عن منبه:

لما رأيت بني نفاثة أقبلوا يغشون كل وتيرة وحجاب

كناية عن كثرتهم، أيضاً عبر عن القتل، بترك لحمه للوحوش، في قوله:

من يثقفوه يتركوا لحماً لمجرية وشلو غراب

---

(212) السابق: 426.

(213) السابق: 435.

(214) السيرة، 2: 435.

وعبر عن سرعته الشديدة في الجري، فراراً من العدو، بقوله:

قـومـت رجـلاً لا أخـاف عـثـارهـا وطرحت بـالـمـتـن العـراء ثيابي[215]

وعبر الشاعر بديل بن عبد مناة عن بطولات أبناء قبيلته، وشجاعتهم، بأنهم دائبون على إعطاء الديات لأعدائهم، وأن أعداءهم لا يعطون لهم الدية، في قوله:

وفي كـل يـوم نـحـن نـحـبو حبـاءنـا لعقل ولا يحبى لنا في المعاقل

وكنى عن جبن الأعداء ورعبهم، بأن أمهم تسلح في بيتها، مستجمرة بما سلحت، من شدة الخوف، في قوله:

أأن أجمرت في بيتها أم بعضكم بـجـعـمـوسـهـا تـنـزون أن لـم نـقـاتـل

كما كنى عن جبن العدو، بترك أمرهم في بلابل، في قوله:

كـذبـتـم وبـيـت الله مـا إن قـتـلـتـم ولـكـن تـركـنـا أمـركـم في بـلابـل[216]

وكنى حسان عن كثرة قتلهم لأبطال العدو، وقواده، بأنهم لم يتركوا لهم سيداً واحداً يدعوهم للمحافل غير ناقب، في قوله:

لـحـا الله قـومـاً لـم نـدع من سراتـهـم لـهـم أحـداً يـنـدوهـم غـيـر نـاقـب

وكنى عن السرقة، بعدوّ الحقائب، في قوله يخاطب نوفلاً:

متى كنت مفلاحاً عدو الحقائب[217]

وصور حسان أيضاً، مبلغ نشوة الخمر، بقوله:

ونشربها فتتركنا ملوكاً وأسداً[218]

كما عبر عن أثرها السيىء في شاربها، بتعريضه للضرب والشتم، بقوله:

---

(215) السابق: 391.

(216) السابق: 393.

(217) السيرة، 2: 394.

(218) دوان حسان: 60.

نـولـيـهـا الـمـلامـة إن ألـمـنـا إذا مـا كـان مـغـث أو لـحـاء[219]

وكنى عمرو الخزاعي عن خؤولتهم للرسول ﷺ، بأنه كان ولداً وهم كانوا والداً، في قوله:

قـد كـنـتـم ولـداً وكـنـا والـداً

كما كنى بتربد وجه الرسول عن غضبه الشديد، في قوله:

إن سيـم خـسـفـاً وجـهـه تـربـدا[220]

وكنى أبو سفيان بن الحارث عن هداية الله له إلى الإسلام، بأنه هداه هاد غير نفسه، في قوله:

هـدانـي هـاد غـيـر نـفـسـي

وكنى عن شجاعته بقوله:

قل لثقيف غيري أوعدي، أي هددي غيري أما أنا فلا أهدد[221]. وكنى ابن الزبعري عن شركة برتق لسانه، في قوله:

يـا رسـول الـمـلـيـك إن لـسـانـي راتـق مـا فـتـقـت. . . .

كما كنى عن تماديه في معاداة الإسلام، بمباراته الشيطان في الغواية، في قوله:

إذ أباري الشيطان في سنن الغي

وكنى عن قوة ناقة النبي ﷺ، وسرعتها، بقوله، مخاطباً له:

يا خير من حملت على أوصالها عـيـرانـة سـرح الـيـديـن غـشـوم[222]

وكنى بقوله:

فـرع تـمـكـن فـي الـذرا

(219) السابق: 59.

(220) السيرة، 2: 394.

(221) السابق: 401.

(222) السابق: 419.

عن نبل الأصل، وطيب المنبت.

وكنى هبيرة بن وهب عن حبه لزوجه، بأن خيالها أرقه على البعد، في قوله:

وقد أرقت في رأس حصن ممنع ... بنجران يسري بعد ليل خيالها[223]

وكنى بديل بن عبد مناف عن موت القادة المحركين للحرب، في موقعة الخندمة، يوم الفتح، بأنه لا يوجد من يوقد نار الحرب، بقوله مخاطباً أنساً:

بكى أنس رزنا فأعوله البكا ... فألاً عدياً إذ تطل وتبعد

بكيت أبا عبس لقرب دمائها ... فتعذر إذ لا يوقد الحرب موقد[224]

وكنى بجير بن زهير عن هزيمة المشركين يوم الفتح، برجوعهم بالندامة على الخلاف، بينما رجع غيرهم بالانتصارات والغنائم، في قوله:

فأبنا غانمين بما اشتهينا ... وآبوا نادمين على الخلاف[225]

وكنى غلام من جذيمة عن الأمان، وهو هارب بأمه وأختيه من جيش خالد، بقوله:

ارخَيْن أذيال المروط وأربعن[226]

وعلى هذا النحو يبدو تصوير مواقف فتح مكة بواسطة الكناية.

الأساليب:

تميّزتِ الآثار الأدبية للفتح بكثرة الأساليب الراقية المعبرة، التي تأسر النفس بجمال نظمها، وحسن ديباجتها، واعتمادها على الحجة الدامغة، والدليل الساطع، والالتجاء إلى الوسائط الفنية المجسمِة للمعاني، كالاستفهام

---

(223) السابق: 420.

(224) السابق: 425.

(225) السيرة، 2: 434.

(226) السابق: 435.

الإنكاري، والتعجب، والسخرية، والدعاء، والاقتباس، وما شابه ذلك من الأساليب المختلفة، وهذا المبحث مخصص لمتابعة أمثلة منوعة منها على النحو التالي:

من ذلك: قول تميم معبراً عن سرعته أثناء هربه من الأعداء:

ونجوت لا ينجو نجائي أحقب   علج أقب مشمر الأقراب

وقوله بأسلوب مقنع، وحجة ظاهرة، في رده على التي لامته لهربه، وتركه منبهاً للأعداء:

تلحى ولو شهدت لكان نكيرها   بولا يبل مشافر القبقاب

القوم أعلم ما تركت منبهاً   عن طيب نفس فاسألي أصحابي[227]

وكثر الاعتماد على أسلوب المحاجة، لمحاولة الإقناع، كما في قول الأخزر بن لعط في تبرير اعتدائهم على خزاعة داخل الحرم، بعد أن أثخنوهم قتلاً وذبحاً:

هم ظلمونا واعتدوا في مسيرهم   وكانوا لدى الأنصاب أول قاتل[228]

وقول بديل الخزاعي، معبراً عن بطولاتهم في حربهم لبني بكر:

تفاقد قوم يفخرون ولم ندع   لهم سيدا يندوهم غير نافل

وقوله أيضاً، في غزوهم لبني كنانة على ماء لهم يسمى: التلاعة، مقتبساً في أسلوبه المثل العربي القائل: «سبق السيف العذل»[229]:

ونحن صبحنا بالتلاعة داركم   بأسيافنا يسبقن لوم العواذل[230]

واعتمد حسان بن ثابت أسلوب السخريَة في خطابه لبني بكر بقوله:

---

(227) السيرة، 2: 391.

(228) السابق: 392.

(229) ينظر أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط2: المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1959)، 2: 328.

(230) السيرة، السابق: 393.

لحا الله قوماً لم ندع من سراتهم لهم أحداً يندوهم غير ناقب
أخصيي حمار مات بالأمس نوفلاً متى كنت مفلاحاً عدو الحقائب[231]

واعتمد عمرو الخزاعي في خطابه للنبي ﷺ أسلوب الإغراء بقريش، منتهزاً فرصة إخلافها للعهد الذي بينها وبين المسلمين، في قوله:

.... إن قريشاً أخلفوك الموعدا
ونقضوا ميثاقك المؤكدا وجعلوا لي في كداء رصدا
وزعموا أن لست أعدو أحدا وهم أذل وأقل عددا
هم بيتونا بالوتير هجدا وقتلونا ركعاً وسجداً[232]

واستعمل حماس أسلوب المحاجة مع امرأته، لما لامته في هروبه أمام جيش المسلمين، وكان قبلها يعد العدة للقائهم، ويتباهى بذلك:

إنك لو شاهدت يوم الخندمه إذ فر صفوان وفر عكرمه
وأبو يزيد قائم كالموتمه واستقبلتهم بالسيوف المسلمه
يقطعن كل ساعد وجمجمه ضربا فلا يسمع إلا غمغمه
لهم نهيت خلفنا وهمهمه لم تنطقي في اللوم أدنى كلمه[233]

ولما قتل نميلة بن عبد الله مقيس بن حبابة، لجأت أخته إلى أسلوب التقريع والعتاب، في قولها:

لعمري لقد أخزى نميلة رهطه وفجع أضياف الشتاء بمقيس
فلله عينا من رأى مثل مقيس إذا النفساء أصبحت لم تخرس[234]

وقول ابن الزبعري، معتذراً للنبي عما بدر منه في جاهليته، في أسلوب جميل رقيق أخاذ:

---

(231) السابق: 394.

(232) السيرة، 2: 394 ـ 395.

(233) السابق: 408.

(234) السابق: 410 ـ 411.

يا خير من حملت على أوصالها عيرانة سرح اليدين غشوم
إني لمعتذر إليك من الذي أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
أيام تأمرني بأغوى خطة سهم وتأمرني بها مخزوم
وأمد أسباب الردى ويقودني أمر الغواة وأمرهم مشؤوم
فاليوم آمن بالنبي محمد قلبي، ومخطئ هذه محروم[235]

وقول هبيرة المخزومي، في الدعاء على زوجة أم هانئ، لما أسلمت وتركته:

فإن كنت قد تابعت دين محمد وعطفت الأرحام منك حبالها
فكوني على أعلى سحيق بهضبة ململمة غبراء يبس بلالها[236]

وقول حسان معتمداً أسلوب الدعاء يوم الفتح:

عدمنا خيلنا إن لم تروها تثير النقع موعدها كداء

وقوله في حديثه عن الخمر، وكأنها تعقل ما يقال:

نوليها الملامة إن ألمنا ....
ونشربها فتتركنا ملوكاً وأسداً[237] ....

ويصور الخيل في صورة من يعقل، في قوله متحدثاً عنها:

ينازعن الأعنة مصغيات ... ...
تظل جيادنا متمطرات[238] ... ...

واستعمل أسلوب التهديد، في قوله مخاطباً قريشاً:

فإما تعرضوا عنا اعتمرنا وكان الفتح وانكشف اللقاء

---

(235) السيرة، 2: 419.

(236) السابق: 421.

(237) السابق: 422.

(238) السابق: 423.

وإلا فاصبروا لجلاد يوم يعين الله فيه من يشاء

كما استعمل أسلوب الحوار، في قوله لقريش:

وقال الله قد أرسلت عبداً يقول الحق إن نفع البلاء

شهدت به فقوموا صدقوه فقلتم لا نقوم ولا نشاء

وقال الله قد سيرت جنداً هم الأنصار عرضتها اللقاء(239)

واستعمل أسلوب الإيهام في رده على أبي سفيان بن الحارث لما هجا الرسول:

أتهجوه ولست له بكفء فشركما لخيركما الفداء

وقوله:

أمن يهجو رسول الله منكم ويمدحه وينصره سواء(240)

وقال أنس بن زنيم، معتمداً أسلوب الدعاء، في اعتذاره للرسول ﷺ مما وشاه به عنده عمرو الخزاعي:

تعلم بأن الركب ركب عويمر هم الكاذبون المخلفو كل موعد

ونبوا رسول الله أني هجوته فلا حملت سوطي إلي إذن يدي(241)

وقال في محاجة عمرو الخزاعي:

فإني لا ديناً فتقت ولا دماً هرقت تبين عالم الحق واقصد(242)

وقال عباس بن مرداس مفاخراً بمشاركة قومه في يوم الفتح:

منا بمكة يوم فتح محمد ألف تسيل به البطاح مسوم

جرت سنابكها بنجد قبلها حتى استقاد لها الحجاز الأدهم

---

(239) السابق.

(240) السيرة، 2: 424.

(241) السابق.

(242) السابق: 425.

الله مـــكـــنـــه لـــه وأذلـــه حكم السيوف لنا وجد مزحم[243]

وقال جعدة الخزاعي يوم الفتح، معتمداً الاستفهام الإنكاري في مخاطبة كعب:

أكعب بن عمرو دعوة غير باطل لحين له يوم الحديد متاح[244]

وقال شاعر من بني جذيمة في تعنيف قريش، معتمداً أسلوب التهديد:

ولولا مقال القوم للقوم أسلموا للاقت سليم يوم ذلك ناطحا

لماصعهم بسر وأصحاب جحدم ومرة حتى يتركوا البرك ضابحا

فكائن ترى يوم الغميصاء من فتى أصيب ولم يجرح وقد كان جارحا

ألظت بخطاب الأيامى وطلقت غداتئذ منهن من كان ناكحا[245]

ومن الأساليب القائمة على المحاجة، قول شاعر من بني جذيمة:

دعونا إلى الإسلام والحق عامرا فما ذنبنا في عامر إذ تولت

وما ذنبنا في عامر لا أبا لهم لأن سفهت أحلامهم ثم ضلت[246]

وغيرها من الأساليب الجميلة المنوعة التي اشتمل عليها الشعر المصاحب لعملية فتح مكة.

الألفاظ:

اشتملت لغة الشعر المصور لمراحل الفتح على ألوان شتى من المفردات، تتراوح بين الغرابة والألفة، والسهولة والصعوبة، والرقة والخشونة، وما شابه ذلك من المفردات الكثيرة المنوعة، وفي عجالة نحاول إعطاء أمثلة لكل هذه الألوان.

---

(243) السابق: 426.

(244) السابق: 427.

(245) السابق: 432.

(246) السابق: 435.

المفردات الغريبة والصعبة:

منها على سبيل المثال: وصف تميم للأرض بالوتيرة، بمعنى الممتدة، وبالحجاب، بمعنى المطمئنة، ووصفه للفرس بالمقلص، أي المشمر، والخناب، أي الواسع المنخرين، وذكر الذحل بمعنى الثأر، واستعمل لفظ مجرية للبوة التي لها جراء، ووصف حمار الوحش بالأحقب، وهو الذي مؤخره أبيض، مشتق من الحقيبة التي توضع خلف الراكب، والعلج، وهو الغليظ، والأقب، وهو الضامر البطن، كما استعمل القبقاب، بمعنى الفرج[247].

واستعمل الأخزر بن لعط لفظ الأفوق، للسهم الذي انكسر فوقه، والمناصل، للسيف، والقواصل، للأنياب، والحفان، لصغار النعام[248]

واشتق الشاعر بديل من الدعوة للنادي، لفظ يندوا، كما استعمل القنابل للمجموعة من الخيل، وتكفت للخروج عن الطريق المرسوم، والحلال للسيد العظيم، والجعموس للعذرة[249].

واستعمل حسان لفظ العود للرجل المسن الخبير، والشفر للجانب، والعصل لاعوجاج الأسنان[250].

كما استعمل الروامس للرياح الشديدة التي ترمس الآثار، بمعنى تغطيها، والخبيئة للخمر، والمغث للضرب، واللحاء للوم، والمغلغلة بمعنى الرسالة[251].

واستعمل ابن الزبعري لفظ العيرانة للناقة العظيمة الخلق، والاعتلاج للاضطراب، والقرم للسيد الكريم، والذرا للأعالي[252].

(247) ينظر السيرة، 2: 391.

(248) ينظر السابق: 392.

(249) ينظر السابق: 393.

(250) ينظر السابق: 398.

(251) ينظرا لسابق: 422 ـ 423.

(252) ينظر السابق: 419 ـ 420.

واستخدم ابن زنيم لفظ الصرم، في المجموعة من البيوت[253].

واستعمل بجير بن زهير لفظ المريشة للسهام ذوات الريش، والانصياع للانشقاق، والثقاف للرماح.

واستعمل ابن مرداس لفظ الحنتم بمعنى الحنظل، والمزحم بمعنى كثير المزاحمة[254]، وكبش الوغى لبطل الحرب، والإزجاء للسرعة، وكابي الغبار لما ارتفع منه، والكوالح لانقباض الشفاه مع ظهور الأسنان[255].

واستعمل بجيد الخزاعي لفظ الهيدب بمعنى القريب من الأرض، والركام بمعنى ما تكوم بعضه فوق بعض، والقواضب للسيوف القواطع[256].

واستعمل شاعر من بين جذيمة لفظ المماصعة للمضاربة بالسيوف، والضبح للنفس المتتابع من الإعياء، واللظ للإلمام بالشيء والإلزام به.

واستعمل آخر لفظ الودائق لشدة الحر، والصفائق لمصائب الزمن والشحط للبعد الزماني والمكاني، والتوامق للحب[257].

واستعمل غيرهم ألفاظ الاشمعلال للافتراق، والإطل للخاصرة، والنهس لأكل اللحم بمقدم الأسنان، والوعس للسرعة، والقعس للتقاعس والتأخر، والشثن لغلظ الأصابع، والسبال للشعر الذي حول فم الأسد، والجحدة للأشجار المتداخلة القليلة الأغصان والورق، وهي ضد الأيكة[258].

وغيرها من الألفاظ الغريبة الصعبة، وهي تمثل المظهر البارز في الآثار الأدبية المصاحبة للفتح.

---

(253) ينظر السابق: 434.

(254) ينظر السيرة، 2: 426.

(255) ينظر السابق: 432.

(256) ينظر السابق: 428.

(257) ينظر السابق: 433 ـ 434.

(258) ينظر السابق: 435 ـ 436.

الألفاظ الرقيقة اللينة ونحوها:

وسوف نلتزم فيها جانب الاختصار، لكثرتها ووضوحها، منها:

استعمال تميم بن أسد للألفاظ: سالف، الأحقاب، طيب، نفس الأصحاب[259].

واستعمال ابن لعط لألفاظ: الحبس، العبد، طائل، شفينا النفوس، الظلم، المسير، الجافل.

واستعمل بديل ألفاظ: التفاقد من الفقد، القوم، الحبو، العقل، العواذل، الكذب، بيت الله[260].

واستعمل حسان ألفاظ: لحا لله، السراة، المفلاح من الفلاح[261]، بطحاء، الحز، الرقاب، السل، الثياب، الاحتلاب، الانفتاح[262]، العمرة، الفتح، الغطاء، الصبر، روح القدس، الخمر[263].

واستعمل عمرو الخزاعي ألفاظ: الحلف، الإسلام، النصر، الهداية، عباد الله، رسول الله، البحر، الخلف، الموعد، الميثاق، المؤكد، هجدا، ركعاً، سجداً، القتل[264].

واستعمل أبو سفيان بن الحارث ألفاظ: الحمل، الراية، الغلبة، الخيل، الحيرة، الظلام، الاهتداء، الهادي، الهوى، الإرضاء، الوعيد، الجيش، اللسان، اليد[265].

واستعمل ابن الزبعري ألفاظ: المليك، الشيطان، الغي، السنن، الإيمان، اللحم، العظام، القلب، الشهيد، النذير، الغرور، الرقاد، الهموم،

---

(259) ينظر السابق: 391.

(260) ينظر السيرة، السابق: 392 ـ 393.

(261) ينظر السابق: 394.

(262) ينظر السابق: 398.

(263) ينظر السابق: 423.

(264) ينظر السابق: 394 ـ 395.

(265) ينظر السابق: 401.

الليل، الحمى، الاعتذار، الضلال، الأواصر، الحلوم، الغفران، الفداء، الوالد، الرحمة، العلم، النور، الأغر، المحبة، البرهان، الشرف، الصدق، الحق، العظمة، الإله[266].

ومثل هذه الألفاظ من الكثرة بمكان واضح، ولعله يكفي فيها الأمثلة السابقة.

الألفاظ البذيئة والنابية:

قد يعثر المتتبع للآثار الأدبية المصاحبة لفتح مكة على بعض المفردات التي يستقبح ذكرها، أو النابية، أو ما شابه ذلك، إلا أنها من الندرة بمكان بين، ومما سجل منها على سبيل المثال:

استعمال حسان للفظ: الخصيين[267].

واستعمال الأخزر للفظ: التيوس[268].

واستعمال بديل للفظ: الجعموس، بمعنى العذرة، والنزو[269].

أسماء الرجال والقبائل والمدن ونحوها:

اشتمل الشعر المصور لفتح مكة على كثير من أسماء الأعلام، والقبائل والمدن، كما يبدو في المتابعة العاجلة التالية:

تميم بن أسد: بنو نفاثة، صخر، رزن.

الأخزر بن لعط: الأحابيش، بنو كعب، العبد رافع، بديل، أنصاب الحرم.

بديل: نوفل، الوتير، التلاعة، بيض، عتود، خيف رضوى، يوم الغميم،

---

(266) ينظر السابق: 419 ـ 420.

(267) السيرة، السابق: 394.

(268) ينظر السابق: 392.

(269) ينظر السابق: 393.

عبيس[270]، أنس، عدي، أبا عبس، الخنادم، نفيل، معبد[271].

حسان: ناقب، نوفل[272]، بطحاء مكة، بنو كعب، سهيل بن عمرو، صفوان، ابن أم مجاهد[273]، ذات الأصابع، الجواء، عذراء، بنو الحسحاس، شعثاء، بيت رأس، كداء، جبريل، رسول الله، الأنصار، معد، أبو سفيان، عبد الدار[274].

أبو سفيان بن الحارث: خيل اللات، خيل محمد، ثقيف، عامر، سهام، سردد[275].

كرز بن جابر: بنو فهر، أبو صخر.

حماس: يوم الخندمة، صفوان، عكرمة، أبو يزيد.

أخت مقيس: نميلة، مقيس[276].

ابن الزبعري: رسول المليك، لؤي، أحمد، سهم، مخزوم، هاشم.

هبيرة بن وهب: نجران، محمد[277].

ابن زنيم: تهامة، نجد، عويمر، ابن عبد الله، ابنة مهود، ذويب، كلثوم، سلمى[278].

بجير: الحبلق، مزينة، بنو خفاف، مكة، سليم، بنو عثمان.

---

(270) ينظر السيرة، 2: 391 ـ 393.

(271) ينظر السابق: 425.

(272) ينظر السابق: 394.

(273) ينظر السابق: 398.

(274) ينظر السابق: 421 ـ 423.

(275) ينظر السابق: 401.

(276) ينظر السابق: 408 ـ 410.

(277) ينظر السابق: 419 ـ 421.

(278) ينظر السابق: 424 ـ 425.

ابن مرداس: نجد، الحجاز الأدهم[279]، ضمار، المسجد، ابن مريم، قريش، الكتاب[280]، خالد، مالك[281].

جعدة الخزاعي: كعب بن عمرو، يوم الحديد، غزال، لفتا، فج طلاح[282].

شاعر من بني جذيمة: بسر، جحدم مرة، يوم الغميصاء[283].

الجحاف السلمي: النبي، حنين، البلد الحرام.

فتى من جذيمة: حبيش، حلية، الخوانق.

شاعر من جذيمة: مدلج، بوسى.

آخر من بني ليث: عامر، بنو كعب، ابن خويلد[284].

سادن العزى: العزى، خالد[285].

وهكذا اشتمل شعر الفتح على كثير من الأعلام والمواقع.

ومما سبق عرضه: يتضح أن فتح مكة خلف للبشرية ثروة أدبية رائعة، تمثلت في تلك الأشعار، والخطب، والحوارات، والمشادات، ونحوها، التي رافقت عملية التفح منذ خطوتها الأولى، وصورتها في مراحلها المتلاحقة، في المدينة، وفي مكة، وما حواليهما، وفي الطريق بينهما، وأبرزت مشاعر المسلمين، وأعدائهم على حد سواء، تجاه الفتح، وآثاره العامة على الإنسانية جمعاء، وإن المتتبع لهذه الآثار يرى مجسماً أمامه فرحة المسلمين بالنصر المبين، والآفاق الواسعة التي فتحها أمامهم لنشر الرحمة، والعدالة،

---

(279) ينظر السابق: 425 ـ 426.

(280) ينظر السابق: 427.

(281) ينظر السابق: 432.

(282) ينظر السابق: 427.

(283) ينظر السابق: 432.

(284) ينظر السيرة، 2: 433 ـ 435.

(285) ينظر السابق: 437.

والديموقراطية، في العالم كله، كما يرى أيضاً صورة الذل، والانكسار، والانتهاء إلى الأبد، ظاهرة على وجوه المشركين، وهم محشورون في ديارهم، أو مشتتون في الصحاري والقفار، كما يستفيد الدارس لهذه الآثار الكثيرة من العبر والعظات، المتمثلة في سماحة الإسلام، وعدله، ومراعاته للنواحي الإنسانية، واقتناع الأعداء به، وتقاطرهم عليه من كل فج وصوب، للعيش بأمان وسلام في ظلاله الوارفة.

الخاتمة:

وخاتمة هذا البحث ثبت موجز بأهم النتائج المستقاة منه في نقاط محددة، على النحو التالي:

1 ـ اشتملت الآثار الأدبية لفتح مكة على شعر كثير منوع.

2 ـ هذه الآثار صاحبت عملية الفتح منذ خطوتها الأولى حتى النهاية.

3 ـ تميزت الآثار الأدبية بفصاحتها، وبلاغتها.

4 ـ تفنن الأدباء في تنويع أساليبهم، فاعتمدوا وسائط منوعة بحسب الظروف والأحوال، كالاستفهام، والاستفهام الإنكاري، والتحضيض، والتهديد والوعيد، والملاينة، والتحذير، وأسلوب الحوار، وما شابه ذلك.

5 ـ تخلل هذه الآثار كثير من الألفاظ الغريبة والصعبة، وقلة نادرة من الألفاظ النابية.

6 ـ اشتملت على كثير من أسماء الأعلام، والقبائل، والمياه، وما شابهها.

7 ـ أهم الوسائط الفنية التي اعتمدت عليها تلك الآثار في تصوير مراحل الفتح: الاستعارة، والتشبيه، والكناية.

8 ـ تميزت أشعار الفتح ببعض المساجلات التي أخذت طابع الاتهام والرد، بين شعراء المسلمين وشعراء المشركين، أو بين شعراء المسلمين بعضهم مع بعض.

9 ـ سماحة الرسول ﷺ، وعظمته، التي تبدَّتَ في مراعاته للنواحي الإنسانية

مع أعدى أعدائه، وحرصه على إنقاذهم من أنفسهم وتجبرها، وقد بلغ هذا الإحساس عنده مبلغاً لا يضاهيه فيه أحد، إذ أصدر حكمه بإهدار دم مجموعة من ألد أعداء الإسلام، ثم عفا عنهم لما جاؤوه تائبين معترفين بذنوبهم، ورق لغيرهم ممن كان قسا عليهم، لأسباب إنسانية صرفة، كما فعل مع أبي سفيان بن الحارث، وأوصى الجيش بعدم التعرض للمسالمين، وتبرأ من فعلة خالد بن الوليد مع بني جذيمة.

10 ـ يظهر من مصاحبة الآثار الأدبية تلك: تميز بعض الصحابة بالتشدد في جانب الإسلام، كما هو الحال مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي لا يفتأ شاهراً سيفه كلما أحس بأدنى خطر على الإسلام، كما في موقفه من حاطب بن أبي بلتعة لما بعث ينذر قريشاً بمقدم الرسول عليهم، وموقفه من أبي سفيان بن حرب لما تردد في إعلان إسلامه، وكما هو الحال مع حسان بن ثابت في موقفه من المشركين، وقسوته عليهم في الهجاء حتى إنهم ضجوا منه صراحة.

والله الموفق، والهادي إلى الصراط المستقيم.

المصادر والمراجع

1 ـ أبو العباس أحمد القلقشندي، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (ط:1، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1959).

2 ـ الحسن بن رشيق القيرواني، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط4، دار الجيل، بيروت، 1972).

3 ـ **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرقوقي، (ط:1، دار الأندلس، بيروت، 1966).

4 ـ صفي الدين عبد المؤمن البغدادي، **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، تحقيق: علي البيجاوي، (ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1954).

5 ـ عبد الرحمن السهيلي، **الروض الأنف**، تقديم: طه عبد الرؤوف، (لا. ط. دار المعرفة، لا. ب. 1978).

6 ـ عبد القادر البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب العرب**، تحقيق: عبد السلام هارون، (ط:1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986).

7 ـ عبد الملك بن هشام المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، (ط:2، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1955).

8 ـ مجمع اللغة العربية/ القاهرة، **المعجم الوسيط**، إخراج أحمد حسن الزيات وآخرين، (لا. ط.، لا. ن.، لا. ت.).

9 ـ ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، (لا. ط.، دار صادر، بيروت، 1977).

10 ـ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي البيجاوي، (ط:1، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، لا. ت).



دكتور محمد مسعود جبران
جامعة الفاتح - كلية الآداب

هذا المختصر النفيس من كتاب «استنزال اللطف الموجود في أسر الوجود» من النثر التهذيبي، أو أدب الوصايا المندرج بمضمونه في مساقات التصوّف الفلسفي، أو تصوّف الحقائق، كان في الأصل كناشاً[1] كاملاً من آخر تآليف مفخرة الغرب الإسلامي والأندلس في القرن الثامن الهجري، بل ممثل الثقافة الموسوعية الإسلامية، وحامل ريادة العلم والحكم في ذلك الأفق أبي عبد الله محمد لسان الدين بن الخطيب السلماني (713/776هـ) وقد تمَّ وضع

(*) أودُّ أن أعبّر وأعرب عن شكري وتقديري العميقين لصديقي الباحث المغربي الدكتور خالد الصمدي الذي تفضل فصوّر لي أصل هذا المختصر المخطوط من الخزانة العامة بتطوان رقم (353).

(1) الكُنّاش: يراد به الأوراق كالدفتر تقيّد فيها الفوائد والشوارد.

هذا المختصر باجتهاد أَحد العلماء، لا نزال إلى اليوم نجهل اسمه ورسمه، وبلده وعصره، وإن كنا لا نجهل يده المشكورة في استنقاذ ملامح هذا المخطوط، بل الكناش الأصلي الذي لعبت به طوارق الحدثان، بعد أن تحقّقت الإشارة إليه وإلى إنجازه من مؤلفه ابن الخطيب ضمن بعض مؤلفاته[2]. وأيضاً في رسالته الإخوانية التي كتبها من الأندلس إلى صديقه العلاَّمة عبد الرحمن بن خلدون (732هـ/ 808م) صاحب المقدمة والعبر، حيث قال يخاطبه «وآخر ما صدر عني كناش سميته باستنزال اللطف الموجود في أسر الوجود» أمليته في هذه الأَيام، بما رسم النيابة عن السلطان في سفره إلى الجهاد»[3].

وإذا كان من العسير جداً ـ الإلمام في هذا المقام ـ بالحياة الخصيبة والمؤثرة لشخصيّة ابن الخطيب المتنوعة الجوانب، وبيان أَدوارها وآثارها في مساقات الحياة السياسية والفكرية في العدوتين الأَندلسية والمغربية إبّان القرن الثامن الهجري[4]، فإنه يبدو من المستحسن أن نُمهّد لهذا التحقيق للكناش بنبذة موجزة، نجعلها توطئة وإضاءة لتحليل هذا النصِّ التأَملي الذي حبَّره وحرّره الكاتب في ظروف نفسية عامّة أشار إليها ضمن كلمته لابن خلدون وظروف خاصّة نحاول الإبانة عنها بإيجاز.

ولد لسان الدين بن الخطيب السلماني في مسقط رأَسه «لوشة» التي يحرص على تسميتها «بنت غرناطة»[5] عاصمة دولة بني الأحمر أو دولة بني نصر، آخر معاقل المسلمين في الأندلس، لقربها منها، وذلك في اليوم الخامس والعشرين من شهر رجب سنة ثلاث عشرة وسبعمائة الموافق السادس عشر من شهر نوفمبر سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة وألف، في بيت مشهور بالأندلس،

---

(2) راجع كتاب الإحاطة، وريحانة الكتاب ونجعة المنتاب مقدمة المحقق، وما كتبه ابن الخطيب عن نفسه.

(3) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: 130.

(4) راجع كتابنا «فنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب».

(5) الإحاطة في أخبار غرناطة 4: 438، وهي تقع ـ كما ذكر الأستاذ محمد عبد الله عنان «غربي مدينة غرناطة على قيد خمسين كيلو متراً» راجع الإحاطة في أخبار غرناطة 1: 19.

اشتهر ـ عبر تاريخه ـ بالعلم والمجد والرئاسة، حسبما فصّلت ذلك المراجع القديمة والحديثة[6].

ومن المعلوم أنَّ ابن الخطيب، تلقى علومه المختلفة والمتنوعة في بيته في لوشة وفي الحضرة «غرناطة»، وأخذ فيهما عن أبرز شيوخ عصره المشاهير من أعلام المدينتين، ومن الطارئين عليها[7]. من أمثال محمد بن أحمد المقري وابن مرزوق العجيسي وأبي الحسن علي بن الجيّاب، وابن شبرين وأبي عثمان سعيد بن ليون التجيبي وابن هذيل، وقد أوفوا ـ حسبما قرر ابن الخطيب ـ على نيّف وثلاثين شيخاً[8].

وتولّى بعذد ذلك التحصيل الذي أفاد منه من أولئك الأشياخ وغيرهم أكبر المناصب والخطط في الدولة النصرية على عهدي السلطانين أبي الحجاج يوسف النصري، وابنه السلطان محمد الغني بالله، أو محمد الخمس، وقد نهض بفضل ألمعيته وتحصيله وذكائه النادر بأَدوار سياسية مهمة ضمن سياق حياة هذه الدولة وحركتها في أحوال السلم والحرب[9]، بل إنني أثّبتُ في أُطروحتي للدكتوراه حتى عنوان «فنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب ـ المضامين والخصائص الأُسلوبية» أنّه كان على المستوى السياسي في ذلك العهد الحاكم

---

(6) راجع في ذلك: لسان الدين بن الخطيب «الإحاطة في أَخبار غرناطة» وأبا العباس أحمد المقري «نفح الطيب في تاريخ الأندلس الرطيب» ومحمد عبد الله عنان «لسان الدين بن الخطيب ـ حياته وتراثه الفكري»، وموسى العربي «الفلسفة السياسية عند لسان الدين بن الخطيب» وابن الأحمر «نثير فرائد الجمان» وعبد الرحمن بن خلدون «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» وابن القاضي «جذوة الاقتباس» وابن عجيبة «أزهار البستان» وابن حجر «الدرر الكامنة، والزركشي: تاريخ الدولتين» وابن زاكور «المعرب المبين».

(7) راجع «نفح الطيب في تاريخ الأندلس الرطيب» لأحمد المقري ودرة الحجال في أسماء الرجال لأحمد بن القاضي، وجذوة الاقتباس له ونثير فرائد الجَمان لابن الأحمر، وأزهار البستان لابن عجيبة.

(8) المراجع المذكورة. وراجع «لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري» لمحمد عبد الله عنان.

(9) لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري، فنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب لمحمد مسعود جبران، دار أويا ـ طرابلس الغرب: 2003.

الفعلي بل السلطان الحقيقي لمملكة غرناطة[10]، وهو ما وقف عليه عبد الرحمن ابن خلدون، وصرّح به في مذكراته، أو «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»[11].

كما كان ـ إلى جانب ذلك الظهور السياسي ـ من أشهر العلماء والمؤلفين والأُدباء والفلاسفة الذين كان لهم تأثيرهم البعيد في نسق الحياة الفكريّة في الغرب الإسلامي والأندلس[12] وهو ما جعله يجمع بمواهبه وقوة نفسه بين رئاسة الحكم والعلم في القرن الثامن الهجري في الأندلس، وهو أيضاً ما أثار حفائظ خصومه من السياسيين والعلماء على حدٍّ سواء.

لقد وصلت إلينا جملة من آثار هذا العبقري المنثورة والمنظومة الدالّة على مقدار تجويده في الفكر والأدب وغيرهما من الفنون والعلوم، وضاعت ـ بكل أَسف ـ آثار أخرى كثيرة، نتيجة لما تعرض له هذا العلم المُحسَّد من فتن، ومكائد وأَحقاد، كان من آخرها ظهور رؤوس الفتنة/ المشؤومة في غرناطة بالأندلس، التي تولّى كبرها المقربون منه ممن أَحسن إليهم، والتي أودت في النهاية بحياته في مهجره بمدينة فاس المغربية في أواخر عام (776/ 1375)[13] حيث قتل خنقاً ثم حرقاً فسميّ ذا الميتتين، وذا القبرين، بعد أن سُمِّي في حياته بتسميات أُخرى مثل: ذي العمرين وذي الوزارتين[14]، و«لله الأمر من قبل ومن بعد»[15].

ومن آثاره المفقودة هذا الكناش الذي ننشره هنا ونعلّق عليه «استنزال

---

(10) فنون النثر الأدبي في آثار ابن الخطيب الباب الأول.

(11) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: 91.

(12) راجع محمد عبد الله عنان «لسان الدين بن الخطيب ـ حياته وتراثه الفكري» وموسى العربي «الفلسفة السياسية عند لسان الدين بن الخطيب» وعبد العزيز بن عبد الله «الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب» ومحسن حامد العبادي «لسان الدين بن الخطيب الأديب» ومحمد مسعود جبران «فنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب».

(13) راجع تفصايل ذلك في المراجع المذكورة سابقاً.

(14) ابن الخطيب من خلال كتبه للفقيه محمد أبي بكر التطواني.

(15) سورة الروم، الآية: 4.

اللطف الموجود في أَسر الوجود» الذي ضاع عينه ـ على الرغم من أَنّه من آخر تآليفه ـ ولم يصلنا منه إِلا هذا المختصر الوحيد الباقي الذي تشتمل عليه الخزانة العامة بمدينة تطوان في المغرب الأقصى[16]، تحت رقم (353) وهو مكتوب بخط مغربي معتاد ودقيق[17].

والحقُّ أنّنا لا نعلم على وجه الدقة والتحديد اسم من قام بهذا الاختصار من الأصل الذي كتبه لسان الدين، كما أننا لا ندري السبب الذي حدا به إلى هذا الاختصار الذي حافظ ـ في تقديرنا ـ على ملامح من معالم النص الأصلي، وإن كنا نجهل المقدار الذي اختصره منه، ومهما يكن من شيء فقد أحسن هذا المختصر بالاحتفاظ لنا بأوضاح الكتاب وبنائه الموضوعي والمنهجي الذي أوشك أن يتلاشى، وقد قام الأستاذ محمد الأمين أبو خبزة الحسني بنسخ هذه الرسالة من النسخة المذكورة في ذلك المجموع. وسيتركز تحقيقنا وتحليلنا لهذا المختصر على تينك النسختين[17].

لقد اختلفت كلمة الدارسين حول اسم كتاب ابن الخطيب وعنوانه فمنهم من أثبته «استنزال اللطف الموجود في سير الوجود» كذا رسمه الدكتور محمد كمال شبانه في تحقيق كتاب «معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، حيث ذكر أنه في التصوف[18] وهو ما أثبته أيضاً الأستاذ محمد عبد الله عنان الذي ذكر بعد إثبات العنوان قوله: «هي رسالة صغيرة في التصوف»[19] ثم أضاف «ولم نعثر على نسخ منها في مختلف المكتبات التي سبق ذكرها»[20] وعدّها في عداد كتب المؤلف المفقودة، بينما أثبت العنوان في تحقيقه كتاب ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب بشكل آخر «استنزال اللطف الموجود في أسرار الوجود»[21].

---

(16) أودُّ أن أعرب عن تقديري العميق لصديقي الباحث المغربي الأستاذ خالد الصمدي الذي تفضل فصوَّر مشكوراً أصل هذا المختصر من الخزانة التطوانية ووافاني به.

(17) مع المقابلة بمخطوط ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب في الخزانة الحسنية رقم (2195).

(18) كتاب معيار الاختيار: 38.

(19) الإحاطة في أخبار غرناطة تحقيق ع1: 63.

(20) م. ن تحقيق ع1: 63.

(21) ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب تحقيق ع1: 52.

ومن الباحثين من أثبت العنوان بهذه التسميّة «استنزال اللطف الموجود في سرِّ الوجود»[22].

على أن المحقِّق في فحوى ما جاء في تضاعيف المختصر الذي انتهى إلينا، يسلّم باعتماد القسم الأول من العنوان الوارد عند أولئك الباحثين المحققين، ضرورة أنه موضع اتفاق بينهم، ولكنه سوف يجنح إلى ترجيح القسم الأخير من العنوان الموجود في المختصر المنقول في الغالب عن النسخة الأم أو نسخةٍ قريبة منها، وهو «أسر الوجود» على القسم الأخير منه المذكور عند محمد كمال شبانة ومحمد عبد الله عنان، وقاهر «سر» و«أسرار» و«سير الوجود» لأنَّ هذا الترجيح ألصق وأعلق بالمعنى المقصود من إنشاء هذا المؤلف في كنّاشه.

يؤيد ذلك قول المؤلف نفسه «فاعلموا أن أسر الوجود قسمان: أسر باطن خفي، لا يعلم إلا بأثره، والاستدلال على عينه بخبره، وهو قسم مفرد وواحد لا يتعدّد، وأسر ظاهر للعيان، محسوس على الأَجيال والأحيان، بادٍ للأَبصار، مستغنٍ بالخبر عن الأخبار»[23] وقد تكرّر لفظ الأسرة مرّة أو مرتين قبل هذا الشاهد في المختصر، كما تكرّر مرات عديدة بعده، كما يؤيده أيضاً ما ذكره المؤلف أيضاً صراحة للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون ـ كما تقدّم[24].

وعلى ذلك يتأَصّل العنوان الذي أثبتناه ورجحناه في طالعة التحقيق «مختصر من استنزال اللطف الموجود في أسر الوجود».

ولا ريب عندي بعد ذلك ـ من خلال النقد الداخلي للنصّ ـ في أن هذا العمل ـ على اختصاره ـ يمثل معالم الكناش الأصل الذي أبدعه ابن الخطيب، وأن أسلوبه الموضوعي والشكلي يجسد الأسلوب الخطيبي الخاص المتميز في التأليف، ومن مؤيدات هذه النسبة أنه قرر ـ كما ورد في مخطوطة خزانة

---

(22) الصيب والجهام والماضي والكهام بتحقيق الشريف قاهر: 101.

(23) راجع كتابنا «أبحاث وتحقيقات في تراث الغرب الإسلامي» دار المدار الإسلامي و«التعريف بابن خدون ورحلته غرباً وشرقاً»: 129.

(24) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: 129.

الأسكوريال ـ حسبما نقله الأستاذ عنان قوله: «وثبت في صدر كتابي المسمى بـ «استنزال اللطف الموجود في أسرار الوجود[25]، وهو مما جمعته لهذا العهد»[26]. وممّا يؤيد ذلك أيضاً أن مختصر هذا الكناش قرّر أنه من تأليف ابن الخطيب ـ رحمه الله ـ»[27]. كما أن فيه من أسلوب لسان الدين ذلك السجع والنثر التركيبي الذي عُرف به، وبخاصة في استخدام الفواصل الداخلية المسجوعة داخل الفواصل الرئيسة وهو الذي وضعنا له مصطلح «السجع التوليدي»، مثل قوله في الفاتحة: «الحمد لله الذي خلق الإنسان مهيضاً جناحه بالافتقار إلى ما فيه صلاحه، خلق كسيراً، وقدر عمره وإن طال المدى وسأله الردى نزراً يسيراً، وأقامه عانياً في أيدي الأقدار وحكم الليل والنهار أسيراً»[28] ولهذا السجع المتواشج الذي أطلقنا عليها في باب الأشكال والخصائص الأسلوبية مصطلحاً جديداً هو «السجع التوليدي» أشباه أُخَر في المختصر.

وعليه من الأسلوب الخطيبي أوضاح أخرى كالدقة التي عرف بها في التوزيع والتفريع، والميل في مختلف تآليفه إلى الضبط والتقسيم وهو منهج يكاد يكون ملتزماً في النثر الخطيبي غالباً.

ومما يؤكد هذه النسبة لابن الخطيب أيضاً وجود بعض القرائن الخاصة المتصلة بحياته وسيرته كإنشاده ولده عبد الله أيام تغربه بسلا[29] ثلاثة أبيات في التعزي عن المصائب[30]، وإملائه بيتين من نظمه على الطلبة عند عرض زجاجة الرمل[31]، وذكره أو استدعاؤه حكاية صديقه الفقيه محمد بن محمد ابن عبد الملك المؤرخ قاضي مراكش؛ فتلك مناسبات وخصوصيات تدعم نسبة هذا

---

(25) تبين مما تقدم أن هذا اللفظ مرجوح والراجح في أسر الوجود.

(26) يشير بذلك إلى زمن عودته إلى غرناطة من المغرب.

(27) راجع الضميمة.

(28) راجع الضميمة.

(29) راجع أخبار أولاده الثلاثة في نفح الطيب من تاريخ الأندلس الرطيب بتحقيق الدكتور إحسان عباس 7: 289 ـ 519، ديوان ابن الخطيب، والصيب والجهام له.

(30) ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام: 302.

(31) م.ن: 310.

المختصر للسان الدين، ينضاف إلى ذلك مظهر التنوع المعرفي والثقافي واتساع الخبرة، وبعد النظرة في الحياة، وكلّها من المزايا التي عرفت بها شخصيته وعُرف بها نثره الفني بين أعلام القرن الثامن[32].

وقد بنى المؤلف كنّاشه هذا ـ كما دل مختصره ـ على مقدمة مؤسسة ـ على العادة المتبعة في مؤلفاته ـ على فن التحميد الذي ألمع خلاله إلى موضوع الكتاب ومضمونه ـ واتبع ذلك بالصلاة على رسول الله ﷺ ـ والترضي عن آله وصحبه «الذين أوسعوا هديه بياناً وتفسيراً»[33].

ثم قسم الكتاب ـ بعد حصر أسر الوجود في ظاهر وخفي ـ حسبما بيّن المختصر ـ على ثمانية أقسام وخاتمة، تمحور القول فيها جميعاً في معنى استنزال ألطاف الله الخفية، والوصية والنصح بتهوين مصائب الدنيا بالصبر، وأبدى خلالها تأملات وتجارب تبصّر قارئ الكتاب بما ينفعه في دنياه وأخراه.

فقد بيّن في كل قسم وجود الأسر والقيد وأظهر في مقابل ذلك طرائق التخفيض ـ كما عبّر ـ أو الخلاص من تلك الوجوه المبيرة. فالتكاليف الشرعية، والأوامر والنواهي في الأديان أسر «ولكن أشد الناس ضغطاً وكداً، أخلصهم للمالك وأشدهم مراقبة له، والتماساً لمراضيه، واجتناباً لمساخطه».

والسياسة المدنية أسر، ولكن الوقوف عند حدودها والتزام تقاليدها ومواضعاتها يهوّن قيدها، والمعاش والاكتساب أسر، والمعاشرة والمداخلة أسر ومصاحبة النفس للبدن أسر، إلى غير ذلك من الوجوه التي عدها أوقاراً وأثقالاً، وبيّن من خلال تجاربه طرق تهوينها كالصبر، وبرد اليأس، والرضا بحكم الله ومصاحبة أرباب الاستقامة، والاحتمال وغير ذلك من وسائل العلاج المناسبة لكل وجه، وهي داخلة دون ريب في سياق وصاياه العامة.

قال «وبالجملة: فأساس ما يرومه مستنزل اللطف في هذا الصبر والرضا، والتوكل وأمثالها فهي معاجن النفس وأدويتها باتفاق، واستعمال الاسترجاع

---

(32) راجع كتابنا «فنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب.

(33) راجع كتابنا «أبحاث وتحقيقات في تراث الغرب الإسلامي.

منصوص[34] وإن كان من جملتها، وهو قوله: «إنا لله وإنا إليه راجعون»[35] إما بشرطه من الإخلاص وهو أكمل: وإما بحاله، فقد خصّه الله بذلك، وحال الخاصية لا ينكر، والدعاء إلى الله رب المعارج، ومنزل اللطائف «تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال»[36] هو السلاح المضاف إلى المؤمن.

ومن وصاياه المتصلة بحال العبد وقواه النفسية «وأما استنزال اللطف في أسر المزاج؛ فالحيلة في رده معاملته بضدٍّ ما انحرف إليه من غذاء أو دواء أو رياضة وإصلاح هواء، وتدبير نوم ويقظة، واستفراغ واحتقان حتى يرجع إلى حاله»[37].

ومن وصاياه المتصلة بالرقي بأحوال العبد الروحيّة قوله: «ومن المناهج في إيثار الاستقامة مصاحبة أرباب الاستقامة، ومداخلة القوّام على الشريعة[38]، وحمده ـ سبحانه ـ على ما اختاره له من نعمة الإسلام المحفوفة بالحب، المخصوصة باللطف، المكنوفة بالرحمة، الممتازة بالتوسط وعلى التفصيل والجملة؛ فالذي يدندن[39] كافة الفضلاء حوله، هو أن الأسير إذا اتصف بهذه الأوصاف التي تقرّر رضا مالكه بها، وتخلق بها مع الوفاء بالوظائف، مُكثراً ذكره، مخلصاً في حبّه، ناسباً له العدل في حكمه، مسلماً ضرورته لعلمه، حافظاً لأمانته، حيّياً من إنكاره، كاتماً لأسراره، أقطعه رحمته، وسهّل عليه الفكاك، وقرّب عليه الخلاص»[40].

هذا وقد أرشد الكاتب في هذا المختصر المندرج ضمن وصاياه العامة إلى صور من الأَعمال التي يقوّم بها المعاش كالتجارة والفلاحة والصناعة والعلوم

---

(34) مختصر استنزال اللطف الموجود، راجع الضميمة.

(35) م. ن.

(36) م. ن.

(37) م. ن.

(38) م. ن.

(39) يدندن: يتحدّث ويكرر.

(40) راجع النص.

النافعة وحذّر من الأعمال غير المجدية، والعلوم التي لا طائل من ورائها.

إن ابن الخطيب في هذا الكتاب أو الكناش الذي وصلنا مختصره، يقف من منطلق تجاربه العميقة والحفيلة التي أفضلت به إلى منعرج اضطره إلى التأمل في سبيل الخلاص، وقفة فيها الكثير من المراجعة والمحاسبة، بل يُنصّب من نفسه التي أرهقتها الحياة بمختلف شكولها السياسية والعلمية والاجتماعية ـ مرشداً رفيقاً، ينثر لقرائه وسامعيه ـ على النهج الذي اتبعه في «روضة التعريف بالحب الشريف»[41] جملة من انطباعاته ومواعظه وزواجره البليغة.

عملنا في تحقيق النصّ:

اعتمدنا في تحقيق هذا المختصر اعتماداً كلياً على النسخة الموجودة في الخزانة العامة بتطوان باعتبارها النسخة الأقدم على الرغم ما تلبست به من وجود الأخطاء وبعض التصحيفات والتحريفات في بعض المواطن، ثم استأنسنا بالمكتوب في ريحانة الكتاب؛ وبالنسخة الخطية التي انتسخها الشيخ محمد الأمين أبو خبزة؛ فجاء النص الذي ننشره الآن أقرب إلى الصحّة والدقة، ثم اتبعناه في الهوامش بالمقابلة بين النسخ والتخريجات وشرح الغوامض، وقد رمزنا في المقابلة برموز، وألحقنا النصّ المحقق بصورتي نسخة خزانة تطوان ونسخة الأمين أبو خبزة.

الرموز المستخدمة في التحقيق:

مخط (رخح): مخطوط ريحانة الكتّاب ونجعةِ المنتاب بالخزانة الحسنية تحت رقم (2195).

مخط (ط): مخطوط مختصر من استنزال اللطف الموجود في أسر الوجود بالخزانة العامة بتطوان تحت رقم (353).

مخط (م): مخطوط المختصر المذكور نسخ الشيخ محمد الأمين أبو خبزة. حفظه الله.

---

(41) راجع الكتاب بتحقيق الدكتور محمد الكتاني، الدار البيضاء دار المعارف.

النصُّ المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابن الخطيب ـ رحمه الله ـ «وثبت في صدر كتابي المسمّى ـ «باستنزال اللطف الموجود في أسرار الوجود[42] وهو ما جمعته لهذا العهد[43]»[44]: الحمد لله الذي خلق الإنسان مهيضاً جناحه[45] بالافتقار لما فيه[46] صلاحه كسيراً، وقدّر عمره ـ وإن طال المدى، وسالم الردى نزراً[47] يسيراً وأقامه عانياً[48] في أيدي الأقدار، وحكم الليل والنهار أسيراً، وجعل مرام الخلاص من قيود الوجود عليه إلا بلطف[49] الموجود عليه عسيراً، وملك ناصيته قضاء لا يجد فيه[50] مراغاً[51] ولا يستطيع مسيراً، ومزاجاً[52] محتاجاً إلى المراعاة مع الساعات[53] فقيراً، وتكليفاً يأخذ بأطواقه عن تراضي أشواقه[54] فلا يملك لنفسه قبيلاً إلا بإذنه ولا دبيراً[55] وسياسة يطيع فيها مرعاه راعياً، ويتبع

(42) تقدّم بيان أن هذه التسمية مرجوحة، وأن التسمية الراجحة ما أثبتناه.

(43) يشير إلى مرحلة عودته إلى غرناطة، وتوليه من جديد منصب أو خطة ذي الوزارتين قبل فراره إلى المغرب حيث قتل شهيداً.

(44) ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب 1: 52.

(45) الجناح المهيض: كناية عن الجنح الكسير، والمهتاض المريض الكسير.

(46) في (ط) إلى ما فيه.

(47) ساقطة في (ب).

(48) العاني: الذليل والفقير والأسير.

(49) في (ط): إلا بلطفه.

(50) في (ط): لا يجد عنه.

(51) في (م) مراغا، والمراغ في أصل اللغة: المكان الذي تتمرغ فيه الدابة.

(52) المزاج: استعداد جسمي عقلي خاص يتولد عن تغلب أحد العناصر الأربعة: الدم، الصفراء، السوداء، البلغم، وهي العناصر التي يفسرها المحدثون بالإفرازات.

(53) مع الساعات ساقطة في (ط).

(54) في (ط) في مرامي أشواقه.

(55) الدبير: ما أدبرت به في الفتل إلى ركبتيك ضد القبيل وهو ما أقبلت به إلى حقوك، ويقال هو لا يعرف قبيلاً من دبير أي لا يدري شيئاً، ولا يعرف قبيله من دبيره: لا يعرف طاعته من معصيته.

مأموره منها أميراً، ومعاشاً يضطر فيه إلى إمداد حياته، وصلاح ذاته اضطراراً كبيراً، ومعاشرة بأبناء جنسه تكون السلامة لأجله منهم، وإدراك الكفاف من أيديهم خطأً أثيراً[56]، وابتلاه بما يلحق هذه الملكات علاوة على أحماله المهلكات فلا تجد غيره ولياً ولا نصيراً[57]، وخبأ له المكروه في المحبوب ابتلاء وتطهيراً، والمحجوب في المكروه إخفاء لستره[58] المحجوب في أستار الـغـيـوب وتـدبـيـراً، فـقـال: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[59] والصلاة على سيدنا ومولانا محمد رسوله الذي بعثه بشيراً ونذيراً[60] ثم أتاح الراحة منهم لمن اصطنعه، وأنشأه من الحضيض الأوهد[61] ورفعه فجلل قامه تنويراً، ومهد له التوفيق سريراً، وجعل الفكر السديد بهدايته لنفسه الناطقة وزيراً[62]، واتصال عقله المستفاد بالعقل البريء من لواحق الكون والفساد كمالاً أخيراً، والصلاة على سيدنا ومولانا محمد رسوله الذي بعثه مبشراً ونذيراً[63] ودليلاً إلى حضرة الحق، من أقرب المآخذ على الخلق تنبيهاً وتحذيراً وإرشاداً وتبصيراً، وأنيط بسعيه في هذا الوجود الأول، والحلم المسلول عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً[64] والرضا عن آله وصحبه الذين أوسعوا هديه بياناً وتفسيراً، ما أطلع الروش[65] من روح السماء في عذير الظلماء وجهاً

---

(56) الأثير: المفضل على غيره.

(57) من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [الأحزاب: 17] وما تحته خط محذوف بالكامل من (ط) و(م).

(58) اختلاس من قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216].

(59) سورة النساء، الآية: 19.

(60) عبارة الصلاة على سيدنا محمد غير موجودة في مخطوط (ط) و(م).

(61) الحضيض: ما سفل من الأرض، ونهاية سفح الجبل، والوهد: الأرض المنخفضة. (ج) أوهد ووهدان.

(62) الوزير: المؤازر.

(63) تلميح وتضمين للعديد من الآيات الآية: 119 سورة البقرة، الآية 28 سورة سبأ، الآية 24 سورة فاطر.

(64) سورة الإنسان، الآية: 6.

(65) راش المرض فلاناً: اضعفه، وروش روشاً: خف عقله، والروش: الكوة ولعل هذا هو المراد.

منيراً، ولمع برق الغمام في السحب السجام سيفاً طريراً، أما بعد، فإنه جرى ببعض هذه المجالس التي نجعلها لكلال الأحباب جماماً ولعل المتلومين عن العلل غماماً، وفي أوقات التذكير التي لا تخلق ـ والمنّة لله ـ محن مع الساعات ليكسب، وسبيل إلى الخلاص يركب، وحكمة يطارد شاردها حتى يلقي المقادة، ويمتاح مواردها حتى تملأ مزاد السعادة ذكر ما يعتور الإنسان في هذا العالم من القواطع المساجلة والعوائق عن آماله العاجلة والآجلة، ويحف به في هذه الأحلام من ضورب الآلام، ويناله من القسر في هذا الأسر، وما الحيلة في تسليس قيوده الثقال، وتوسعة محاسبه الضيقة الاعتقال، إلى أن تقع رحمة الافتكاك والانتقال، وتوسعة الصدا بإدالة الصقال، ويصح المقام من بعد المقال، فوعدت من له عناية بنفسه، وارتقاب لمطلع شمسه، من الأصحاب المتعلقين بأهداب النظر، والمتشوقين إلى البخر من بعد الخبر، والحرص على قطع هذه المرحلة الحلميّة[66] بحال السلامة، وارتفاع عتاب وملامة، واستشعار جنة المكاره ولامه، أعلن في ذلك مقاله، تخفض البث[67] وتعمل في طلب الخلاص الحث، فتخف لأجلها العلائق، ويأخذ بخطه منها المبتدئ والفائق، والله ولي الهداية في كل سبيل، والوقاية من كل مرعى وبيل، ولما تحصل الوعد، وقع في الاقتصاد الإلحاح والاستنجاز الصراح، ولم يقع الإعفاء، ولم يسع إلا الوفاء.

فاعلموا أن أسر الوجود قسمان: أسرٌ باطنٌ خفي لا يعلم إلا بأثره، والاستدلال على عينه بخبره، وهو قسم مفرد، وواحد لا يتعدد، وأسر ظاهر للعيان، محسوس على الأجيال والأحيان، باد للأبصار، مستغن بالخبر عن الإخبار، فالأول: وهو الأسر الخفي، وهو المعبر عنه بالقدر واعتقاد أهل الحق أن ما أصاب الإنسان من خير أو شر قل أو جلّ ـ مكتوب عليه، مفروغ منه، لم

---

(66) لم يذكر الكاتب اسم الكاتب الموعود بهذه المقالة، وأراد بالمرحلة الحلمية مرحلة الدار الدنيا لقصر أمدها.

(67) البث: أشد الحزن، يقال: أبثثتك: أي أظهرت لك بثّي، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾.

يكن ليخطئه ما أصابه، ولا ليصيبه ما أخطأه[68]، فهو أسير الأقدار، مسلوب الاختيار ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[69] ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[70] ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[71] ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[72] وفي إخفاء الله إيّاه الستر الذي تمت به الحكمة، وعمرت به دار الابتلاء، والأسر الظاهر للعيان تتعدد أقسامه فمنه أسر المزاج[73]، ويتبع هذا الأسر تبعاً طبيعياً الأخلاق، إذ أخلاق النفس في الغالب تابعة لأحوال المزاج، ومنه أسر التكليف، وهو: قهر الله بالأديان، والملل والشرائع التي تملك الناس بالغلبة الإلٰهيَّة، وتأخذ بالحجز والأطواق، «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا الله»[74] وهذا الأسر شديد لإطِّلاع المالك على باطن الأسير وظاهره، فلا تجوز له حيلة، ولا تتجه مكيدة، ولا تخفى عنه خافية، وأشد الناس ضغطاً وكداً أخلصهم للمالك، وأشدهم مراقبة له، والتماساً لمراضيه، واجتناباً لمساخطه ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[75] ومنه أسر السياسة المدنية[76] كانت جارية على الأنحاء الشرعية ـ وقد مرّ ذكر ذلك أو اجتماعية، أو غير ذلك يلزم المأسور به الوقوف عند حدود اقتضاها الوضع والاختيار، وقلت تجري الأمور فيه على العدل،

---

(68) اختلاس من الحديث النبوي الشريف: «حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك. وما أخطأك لم يكن ليصيبك» سنن أبي داود: 16، الترمذي، قدر: 10، أحمد بن حنبل 5: 217، 6: 442.

(69) سورة الإنسان، الآية: 30.

(70) سورة آل عمران، الآية: 128.

(71) سورة القصص، الآية: 68.

(72) سورة الحديد، الآية: 23.

(73) هو استعداد جسمي عقلي خاص، كان القدماء يعتقدون أنه ينشأ عندما يتغلب في الجسم أحد العناصر الأربعة وهي: الدم والصفراء والسوداء والبلغم.

(74) البخاري إيمان: 17، 28 مسلم إيمان: 32، الترمذي إيمان: 1، 2، النسائي زكاة: 3. ابن ماجه فتن 1 ـ 3.

(75) سورة فاطر، الآية: 28.

(76) يراد بها النظم والمواضعات والقوانين المعمول بها لتسيير الدول وأحوال المجتمعات الإنسانية.

ومنه أسر المعاش والاكتساب، إذ لا يتم كمال البقاء إلا به، إذ لا بد من موارد القوى الإنسانية وما تفتقر إليه آلاتها البدنية من غذاء ولباس وكن وسكن، وغير ذلك، وهو أسر مطابق ووقت غير متسع، إذ زمان العمر كله لا يحتمله، ومنه أسر المعاشرة والمداخلة، أسر حرج وأمر مرج، يعاشر به الحيات في سلط[77]، والسباع الضارية في قور مشترط، والأعداء في مغارة[78] والشياطين في دارة، من حارس ينظر شزراً ومحكم لا يألوا الأسير ضراً، وجار جائر، وملابس مغاير، فهو يحتال في السلامة، والتوصل إلى الإعانة، فإن تخلص من هذا البيت فيعد الكيت والكيت[79]، ومنه: أسر النفس في الجسد، وهو الذي سبق الكل، وهو الأنشوطة[80] والغلّ، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ونحن نتكلم في كل قسم من هذه الأقسام بنبذة من الكلام:

القسم الأول: من المقالة المسمّاة باستنزال اللطف الموجود في أسر الوجود، وفيه تخفيض أسر القضاء والقدر، ولم يجد الأول والآخر بحسب نوع الإنسان ترياقاً مسكناً، ولا دواء شافياً، ولا عقالاً مخلصاً إلا الصبر[81]، وهو الذي يسكن آلام النفس عند حرقتها ويكبحها بلجام التماسك عند لوعتها المستفزّة، وربما يكتسب بحيل المواعظ والتأسيات وضحاً وحسن العواقب العاجلة والآجلة، فالصبر أولى ما يرجع إليه العاقل، وآخر ما يرجع إليه الأخرق[82]، وهو ذخر الغرائز الإنسيّة، وناصر من عدم النصير على حرب نفسه، وجرعة من شرق بهمّه، وتنفيس من شدّ مختّقه برهن كربه، ولا أعظم في

(77) كذا كتب والذي يتأيد به السياق «يعاشر به الحياة في سفط».

(78) المغار: الغار في الجبل، والمغارة: المغار.

(79) يقال في الأمر كيت وكيت: كذا وكذا، وهي كناية عن القصة والأحدوثة ولا تسعملان إلا مكررتين.

(80) الأنشوطة: أحبولة أو عقدة يسهل انحلالها.

(81) الصبر في اللغة: التجلد وحسن الاحتمال، أو حبس النفس عن المحبوب، أو على المكروه بمعنى احتماله دون جزع.

(82) الأخرق: الأحمق الذي لم يرفق في عمله، وهي خرقاء والجمع خرق.

المصائب من المصيبة بالصبر، وقال أبو بكر[83] ـ رضي الله عنه ـ «ليست مع العزاء مصيبة» والعزاء هو الصبر وقال عمر بن عبد العزيز[84] «ما أنعم الله على عبد نعمة فانتزعها منه، وعوّضه منها صبراً إلا كان ما عوّضه أفضل مما انتزعه منه» ومن شواهد الشريعة، قول الله ـ عز وجل ـ يخاطب أهل الجنة المبوئين كرامة داره، المستقرين بعد قطع عقبات المكاره في جواره ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُم بِمَا صَبَرۡتُمۡ فَنِعۡمَ عُقۡبَى ٱلدَّارِ﴾[85] لكون جميعها مبنياً على الصبر، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجۡرَهُم بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾[86] وقال رسول الله ﷺ للأنصار **«ما يكون عندي من خير فلن أذخره عنكم، وما أعطى أحد عطاء خيراً وأوسع من الصبر»**[87] **وفي قوله: «من يستعفف ومن يستغن ومن يستبصر بصره الله»**[88] ندباً إلى تكلّف العقل، وهو استدعاء الاستعداد للقبول فافهم ذلك فإنه من أصول هذا الباب وأسراره سيما في قسم الصبر غير المطبوع.

وخير الصبر ما كان عند الصدمة الأولى[89]، وأكثر ما يوجد في قسم الصبر المطبوع، وحقيقة الصبر تحمل النفس للمؤلم من بعد الإحساس به كرماً أو حياء أو رجاء عوض، فالمعلل منه بالكرم والحياء هو الطبيعي كتوطين الشجاع[90] نفسه على الموت ومنه قول الأعرابي: [الرجز]

تبكي علينا ولا نبكي على أحد ... لنحن أغلظ أكباداً من الإبلِ

---

(83) هو أبو بكر بن أبي قحافة رضي الله عنه ـ صاحب رسول الله وأول الخلفاء الراشدين.

(84) هو الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز مروان بن الحكم الأموي كانت حياته بين سنتي (61 ـ 101هـ) راجع فوات الوفيات 2: 105 تهذيب التهذيب 7: 475، صفة الصفوة 2: 63.

(85) سورة الرعد، الآية: 24.

(86) سورة الزمر، الآية: 10.

(87) في البخاري رقاق: 20، زكاة: 50، وفي مسلم زكاة: 124 وفي الموطأ صرقه: 7 ورد الحديث بلفظ آخر «ولن تعطوا عطاء خيراً وأوسع من الصبر».

(88) لم يرد في الكتب الستة، وجاء في البخاري والترمذي والنسائي قوله عليه الصلاة والسلام «من يستعف يعفه الله، ومن استعف أعفه الله».

(89) تضمين لمعنى الحديث الشريف الذي يقول فيه الرسول ﷺ: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى».

(90) في مخطّط «الشجعان».

والمعلل برجاء العوض هو الصبر المأجور عليه، وهو حبس النفس في الأوامر والنواهي، فلنعد إلى تفصيل مواضع الصبر.

أما ما يلحق البدو من المصائب فعلى قسمين: قسم يصابر المضض فيه باستنجاز وعد الأمل، وقسم يصابر فيه المضض استجلاباً لبرد اليأس[91] من الطمع في المحال، والتعلق بأذيال الممتنع، «وقع التوقع فاستراح البال»، كالذي يصبر على فقد عين غارت أو عميت، أو يد شلّت، أو سن سقطت، فإن هذا موت جزئي، والحزن عليه عبث ليس من الحكمة في شيء، وفي التعزّي عن المصائب أنشدت ولدي أيام التغرب بسلا[92]: [الوافر]:

إذا ذهبت يمينُك لا تضيّعْ   زمانَك في البكاء على المصيبة

وسيراك[93] اغتنم فالقوس ترمي   وما تدري أرشقتها قريبة

وما بغريبةٍ نوبُ الليالي[94]   ولكن النجاة هي الغريبة

وإذا انضاف إلى ذلك الرضا بحكم الله فيما أخذ والشكر على ما ترك وأعطى سكنت النفس، وما بين لحاق الكل بالبعض شيء يغتفر، وطريق استنزال اللطف الموجود فيما نال الأسير بأسر الوجود من هذا العذاب الأليم هو الصبر والاسترجاع، والقبض على مسكة[95] من الفكر والرؤية، ومنازعة النفس في أدنى بقية يتوجه إليها معها الخطاب ـ سراً أو جهراً ـ بلسان حال أو مقال،

---

(91) ومن الأقوال الحكيمة المأثورة «اليأس أحد الراحتين».

(92) يشير إلى أيام تغربه عن الأندلس مسقط رأسه في مدينة سلا المغربية بسبب نفي سلطانه محمد الغني بالله في الفترة الواقعة بين سنتي (760/ 763) بسبب ثورة أخيه إسماعيل عليه، ثم انتزاء صهره البرميخو على الحكم في غرناطة. وقد أورد ابن الخطيب هذه الأبيات الحكيمة التي أنشدها ابنه عبد الله وأمره بحفظها والتأدب بها، واللهج بحكمتها في نفاضة الجراب 2: 165 راجع ديوان الصيب والجهام: 302.

(93) في (م) وسيرك.

(94) نوب الليالي: نائباتها وحوادثها وفواجعها.

(95) المسكة: ما يتمسك به، يقال فيه مسكة، ورجل ذو مسكة صاحب عقل ورأي، والمسكة، البقية من الشيء.

فنبين لها معنى الوجود، وأنه نظام منثور، وعوارٍ لا تملك، ومحنة لا منحة، وعبور جسر، وسفر ركب لا غبطة لفاضل به، ولا معول لعاقل عليه، قال سيدنا رسول الله ﷺ في بعض خطبه «**أيها الناس: الأيام تطوى، والأعمال تفنى، والأبدان في الثرى تبلى، وأن الليل والنهار يتراكضان تراكض البريد**[96]، **ويقربان كل بعيد، ويبليان كل جديد**»[97] ثم يزاد استبصاراً لحال الوجود، وبياناً لشأنه، وأن التظلم منه جهل، فإنه لم يرزأ المصاب حقاً صح له تملكه، ولا نازعه ملكاً سبق له اختياره، إنما قدم المرء على الوجود عرياناً لا مال له ولا حيلة ولا قوة ولا تدبير، وألفى الوجود يعمل عمله من حياة وموت، وبناء وهدم، واقتلاع وغرس، فنسب المسكين إلى نفسه شيئاً من أوضاع دار الوجود توهم أنه قد ملكها، وتأنس بمسكين مثله غريباً[98] ضعيف راحل، والوجود ـ مع ذلك ـ يتصرف[99] تصرفه المعتاد له، حتى إذا انتهت يده إلى ما احتازه ذلك المسكين ـ شأنه في غيره من الأشياء ـ تظلم وصاح وأعول، والوجود يضحك من جهله، ولا يثنيه ذلك عن شأنه حتى تأتي دولته، ويضع يده فيه فيبكي عليه، ويعول مسكين بآخرها كذا جيلاً بعد جيل إلى أن يطوي الله بساط هذا الكون، ثم يتبين أن هذه المصاحبة مصاحبة الغرقى على الأعواد، والمعتقلين في الأصفاد[100]، والأحلام المحلية عند الرقاد، ولقد عرضت عليّ يوماً زجاجة الرمل التي تسيّر بها الساعات فنظرت إليها بمحضر الطلبة، وأمليت عليهم قولي: [البسيط]:

تأمل الرمل في المنكان[101] منطلقاً ... يجري وقدر عمراً منك منتهبا

والله لو كان وادي الرمل ينجده ... ما طال طائله إلا وقد ذهبا

ولقد حدثني الفقيه محمد بن محمد بن عبد الملك المؤرخ قاضي

---

(96) البريد: أصله الدابة التي تحمل الرسائل، والرسول.

(97) لم يرد في الكتب الستة.

(98) في (م) غريباً.

(99) في (م) تصرف.

(100) الأصفاد: القيود.

(101) المنكان: الساعة الرملية راجع الصيب والجهان: ديوان، أزهار الرياض 1: 309.

مراكش[102] رقية لجنون الحزن، قال حدثني والدي أنه ضاعت له ببلده بقرات كان كلفاً بها ونام مغموماً من أجلها، قال: فرأيت في النوم والدي فقال: يا محمد اغتممت بالبقرات ووجدت عليها. قلت: نعم، فقال: لا تغفل واحفظ عني: [البسيط]:

نفسي التي تملك الأشياء ذاهبةٌ فكيف آسى على شيء إذا ذهبا

قال: فانتبهت وقد سلوت عنها وعن غيرها. قال الله ـ سبحانه ـ ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ﴾[103] الآية، وما أصدق القائل: [البسيط]:

كم كافرٍ بالله أموالُه تزداد أضعافاً على كفره

ومؤمنٍ ليس له درهمٌ يزداد إيماناً على فقره

وبالجملة: فأساس ما يرويه مستنزل اللطف في هذا هو الصبر والرضا والتوكل وأمثالها فهي معاجن النفس وأدويتها باتفاق، واستعمال الاسترجاع منصوص[104] وإن كان من جملتها، وهو قوله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[105] إما بشرطه من الإخلاص وهو أكمل. وإما بحاله فقد خصه الله بذلك وحال الخاصية لا ينكر، والدعاء إلى الله رب المعارج، ومنزل اللطائف ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾[106] هو السلاح المضاف إلى المؤمن.

---

(102) ترجم له ابن الخطيب في الإحاطة 1: 527، ومما نقله في وصفه من كتابه عائد الصلة أنه «غريب المنزع، شديد الانقباض، محجوب المحاسن، تنبو العيش عنه جهامة وغرابة شكل، ووحشة ظاهر، في طي ذلك أدب غض، ونفس حرة، وحديث ممتع، وأبوة كريمة، أحد الصابرين على الجهد، المتمسكين بأسباب الحشمة».

(103) سورة البقرة، الآية: 268.

(104) الاسترجاع هو طلب الرجوع إلى الحق، والإقرار بالعبودية والضعف أمام الله واجب الوجود، والمتصف بالكمال والبقاء المطلقين.

(105) سورة البقرة، الآية: 156.

(106) سورة الأعراف، الآية: 205.

وأما استنزال اللطف في أسر المزاج، فالحلية في ردّه معاملته بضد ما انحرف إليه من غذاء، أو دواء أو رياضة، وإصلاح هواء، وتدبير نوم ويقظة، واستفراغ واحتقان حتى يرجع إلى حاله، وأما استنزال اللطف الموجود في أسر التكليف. قال الشيخ تاج الدين[107] ـ رحمه الله ـ «علم عجز عباده عن مقارضته وكسلهم فجذبهم إليه بزمام الواجبات «يعجب ربك من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل»[108] ولا شاهد في إطلاق لفظ الأسر على وظائف التكليف مثل استعارة السلاسل[109]، وقد تقررت ضروب ما تعبد به أسير التكليف من واجب وحرام ومندوب ومكروه ومباح حسبما ثبت ذلك في محله[110]، وسير الشارع ودأبه فغنينا عن إعادة ذلك والحمد لله.

ولمناط هذا التكليف غرض ذو طرفين، أغياها[111] طرف الاجتهاد بشروطه، ويقابله طرف المقنوع[112] منه بأقل ما يلزم المكلف، وبينهما مجال رحب أسلم ما صحب فيه للمسلم تركه فضول القول والعمل، والاشتغال بالتقوى، والعمل لما بعد الموت[113] والمراد من النفس[114] الاتصاف بالاستقامة[115] وهي عبارة عن الوسط، وأوامر الشريعة ونواهيها لا تنافي

---

(107) يريد تاج الدين، أبا الفضل أحمد بن محمد عبد الكريم بن عطاء الله السكندري أحد أعلام المالكية، والشاذلية في القرن الثامن الهجري، اشتغل بالتصوف ممارسة ومدارسة ولزم الشيخ أبا العباس المرسي، وصنف كتباً منها الحكم العطائية التي شرحها أبو عبد الله بن عباد الرندي، وتوفي بالقاهرة سنة 709 ودفن تحت جبل المقطم.

(108)

(109) وهي استعارة تصريحية أصيلة. راجع الدرر الكامنة 1: 223، نفح الطيب 7: 226 الرياح من كتب الفقه ومقاصد الشريعة.

(110) من كتب الفقه ومقاصد الشريعة، المذهب: 70 النجوم الزاهرة 8: 280.

(111) أي أقصى غاياتها.

(112) في (م) المنزع.

(113) وفي الحديث الشريف **«والكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»**. الترمذي، قيامة: 25، ابن ماجة، زهد: 31 أحمد بن حنبل. 4: 124.

(114) في (م) التقوى.

(115) قال الله تعالى: ﴿وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ الآية 15 سورة الشورى. وقال عليه الصلاة والسلام: **«قل آمنت بالله ثم استقم»**. مسلم، إيمان: 62 أحمد بن حنبل 3، 413، 4: 285.

الوسط، وأسيرها بين ظالم لنفسه، ومقتصد وسابق بالخيرات بإذن الله[116] وقد تعيّن لكل واحد منهم حد من الاستقامة من استدامتها في الاثنين، ومراجعتها في الثالث ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[117].

ومن المناهج في إيثار الاستقامة، مصاحبة أرباب الاستقامة، ومداخلة القوّام على الشريعة[118]، وحمده ـ سبحانه ـ على ما اختاره له من نعمة الإسلام المحفوفة بالحب، المخصوصة باللطف، المكنوفة بالرحمة، الممتازة بالتوسط وعلى التفصيل والجملة، فالذي يدندن[119] كافة الفضلاء حوله، هو أن الأسير إذا اتصف بهذه الأوصاف التي تقرر رضا مالكه بها، وتخلق بها مع الوفاء بالوظائف، مكثراً من ذكره، مخلصاً في حبّه، ناسباً له العدل في حكمه، مسلماً ضرورته لعلمه، حافظاً لأمانته، حيياً من إنكاره، كاتماً لأسراره، أقطعه رحمته وسهّل عليه الفكاك، وقرب عليه الخلاص.

القسم الخامس من المقالة[120] المسماة باستنزال اللطف الموجود في أسر السياسة والغلبة، وما يتعلق بذلك ولا حيلة لتخفيض هذا الاعتقال على من بلى أنفع من الاقتصاد، وقلة المداخلة، وصون اللسان واليد، والانحياز إلى فئة العافية والخير، وبقدر الاتصاف بما ذكر تكون السلامة بكل اعتبار فأما الاقتصاد في المأكل والملبس والمسكن والمنكح فهي داعية إلى رضا الرؤساء، وأما قلة المداخلة فستر للأحوال وسور أمام النميمة، وحجاب عن المحمدة والمذمّة، وأما صون اللسان واليد فمنثور الأمان من النكير، وضمان السلامة من المصارع[121]، وأما الانحياز لفئة الخير، فداع إلى التجلة، وموجب للحياء، ومن أكثر من شيء عرف به.

---

(116) سورة فاطر، الآية: 32.

(117) سورة الشورى، الآية: 13.

(118) قال الإمام أبو حنيفة النعمان «المتقون سادة، والفقهاء قادة، والجلوس إليهم عبادة».

(119) دندن الرجل: تكلم بصوت خفي يسمع ولا يفهم.

(120) في (م) من الحالة.

(121) أي المواضع التي تتم فيها الهلكة.

القسم السادس: أسر المعاش الذي تدعو ضرورة الحياة إليه، وعناؤه شديد، أورد الناس الموارد بسبب تزايدهم في التماس الأفضل إلا من فك الله أسره، إما باقتصاد صريح، أو زهد طريح، فنقول: قد تبين أن للانسان أعضاء جسمانية، وقوى محركة، والقوى ثلاثة: القوة الناطقة، والغضبية، والشهوانية[122]، وهذه القوى مفترقة إلى أدوات. منها وجود المواد التي تفتقر إليها أغراض تلك القوى، كالغذاء والملبس والمسكن والسكن[123] وغير ذلك من كمال يحتاج إليه من مؤانس وكتاب وآلة رفق، ولا يتوصل إلى المواد إلا بالمال، وربما اتفق منحة شاذة عن الكسب كفرص الكنوز والمواريث، ولا مُعوّل على ذلك، وإنما الحيلة فيه الاكتساب كالعلم، فيجب إعمال الحيلة في اكتسابه وإذا أجرى بفكره ضروب المعاش وجدها تنحصر في وجوه من خدمة السلطان أو الفلاحة، أو التجارة أو الصناعة أو الكدية[124]، وربما اقتضى كرم خالق الأسباب ـ سبحانه ـ أن يجعل الخلق من جميع ذلك سبباً، فسبحانه ما أوسع جوده، وأعجب وجوده.

فأما خدمة السلطان، فأحرج الكل أنشوطة[125] ويشتد الأمر أو يلين بحسب المراتب والمجال، وتسهيل الصعب في ذلك بالتزام الأمانة والصدق، واجتناب الطمع، وكتمان السرّ، وإطراح الدالة، ومراقبة الله، وليس في المجالس التي اقتضاها المعاش أضيق من هذا المحبس المغشاة جوانبه بالزخرف المخصوص شهده بكمون السمّ في الحلاوة.

---

(122) والقوة بالتاء المربوطة: ضد الضعف، ومبعث النشاط والحركة وتنقسم إلى طبيعة وحيوية وعقلية.

(123) السكن: الزوج وما سكن إليه النفس.

(124) الكدية: الفقر المفضي إلى التسول والتحايل لأجل الوصول إلى السعة.

(125) وقول ابن الخطيب هذا ـ يجسد تجربته العميقة في خدمة السلاطين والملوك في الأندلس والمغرب، ومع تذرعه بالحكمة في خدمتهم فقد هلك بسبب هذه الأنشوطة في نهاية مفجعة لم يراع فيها الحكام علمه ولا سنه ولا سابق خدمته التي سيرت السياسة والحضارة في العدوتين. وما أروع وصفه الدقيق لهذا المحبس الأنيق «فأما خدمة السلطان فاحرج الكل أنشوطة، ويشتد الأمر أو يلين بحسب المراتب والمجال..».

وأما الفلاحة فهي الاكتساب الطبيعي للإنسان وفي المثل «فلاح المعيشة في الفلاحة».

وأما التجارة فأفضل أحوالها ما تأتي مع السكون ومصاحبة الأموال، أو في سبيل طرق سليمة وقيل: النسيئة نسيان[126]، والتقاضي هذيان، وقيل صفقة ذرة بنقد خير من بدرة بوعد، ومن أصولها: مداخلة أولي الإقبال، واجتناب أضدادهم. قال الحكيم: «عاشروا من أقبلت عليه الدنيا، فهو أجلب للخير منكم».

وأما الصنائع: فمن الواجب على الفاضل أن يلتمس الصنائع اللطائف الغامضة[127]، والصنائع منها ما يفتقر إلى مداخلة اللفيف والجمهور كالحياكة، وإلى الكدّ كالبناء، والدخان كالصياغة ومنها الوراقة، واكتساب العلم، ومحاولة أزرة الحرير، وخياطة الثياب، وأعلاه تدريس العلم وهو أرفعها وأولاها بالمشيخة[128]. ومنها ما يوهم سر الكيمياء كالزنجبور[129] من غير تلبس بشيء من أمر الكيمياء، والانخراط في سلك دائها العياء، فقد شهد الخلف عن السلف بعلم نتيجتها، وعدم نصرتها، وإن كان الإمكان يرخص في ذلك، وهو الإمكان البعيد جداً حسبما أشار إليه ابن سينا في الشفاء[130] وغيره ومن قبله.

والحرص نار في يبس لا يقف عند غاية، والأولى به الترفع [عن][131] المباشرة للمعاش في الدكاكين.

---

(126) يقال: باعه بنسيئة بتأخير.

(127) يقصد البديعة الرفيعة الموسومة بالدقة وجمال الصنعة.

(128) وفي الحديث الشريف تأييد لهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**» ابن ماجة ـ مقدمة: 17 وقال: «**ما أعلم عملاً أفضل من طلب العلم**» سنن الدارمي، مقدمة: 32.

(129) الزنجبور:

(130) في (م) بعقم. هو الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا المولود في سنة (370/ 980) برز في تحصيل العلوم، وناظر أعلام العلماء فاشتهر، ثم تعرض لمحن وفتن كثيرة، توفي في همذان بعد مرض عام (428/ 1037) وله تآليف متنوعة من أبرزها «القانون» و«السياسة» و«حي بن يقظان» وكتاب «الشفاء» المذكور.

(131) سقط هذا الحرف للتعدي في المخطوط. راجع ورقة 60 و(م): 56.

وأما الكدية بالشعر وغيره فليست مما عد في المعاش الحقة[132].

القسم السابع: في أسر[133] المعاشرات والمساكنات والمداخلات أما من يداخل فينقسم إلى ملك وخدام شريعة وولد وزوج وصديق وأقارب، ومسار وعامة. فأما السلطان فيلزم من يساكنه ثلاث خلال وهي: أن لا يذكره بسوء حتى السر في نفسه، ولا يذكر ما لا يحب أن يذكر، وإن كان حقاً، ولا يستريح في ذم الزمان الخاص ولو مع الثقة وأما حامل الشريعة فيحرص على صحبته، والانتفاع بعلمه، وأما الولد: فثمرة القوى الحيوانية ومظنة الإنجاد عند المعجزة[134]، وقال الشاعر: [الوافر]:

رأيت ابن الفتى ضرراً عليه ... فقد سعد الذي أمسى عقيما
فإما أن يربيه عدواً ... وإما أن يخلفه يتيما
وإما أن تصادفه المنايا ... فيبقى حزنه أبداً مقيما

والعدل يوجب أن يكون اتخاذه بعد وفر من المال، وفي قول الله ـ عز وجل ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ﴾[135] علة[136] وبتقديم المال يشهد لذلك، وقال الحكيم «أدوم الأشياء سروراً الأمن» وقال: «أحسن الناس عيشاً آمنهم».

ويتعلق بهذا الفصل الكلام في العلم فنقول العلم على نوعين: علم مهجور، وعلم مستعمل: فالعلم المهجور جميع ما يختص بأغراض الفلسفة[137] والمستعمل ما عداه كعلوم الدين[138] وعلوم اللسان[139] والمستعمل

---

(132) الكدية: حرفة السائل الملح.

(133) لفظة أسر سقطت في (م).

(134) مصدر ميمي بمعنى العجز، قال الطغراني:

رضى الذليل بخفض العيش معجزة ... والعز عند رسيم الأينق الذلل

(135) سورة الكهف، الآية: 26، وتمامها «زينة الحياة الدنيا».

(136) لفظة علة ساقطة من (م).

(137) الفلسفة هي طلب الحكمة، وتفسير المعرفة تفسيراً علمياً وعقلياً، وكانت عند الأوائل تشمل جمع العلوم والفنون، ثم ضيق مجالها فصارت مقصورة الآن على المنطق والأخلاق وعلم الجمال وما وراء الطبيعة.

(138) كعلوم القرآن الكريم، والحديث الشريف ومصطلحه وعلم الفقه وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة.

(139) كالنحو والصرف والبلاغة وعلم اللغة والإنشاء.

على ضربين: علم الوقت إذ للعلوم أوقات وأسواق، يولع الناس فيها بفن دون فن بحساب[140] البلاد والعباد، وعلم الوقت يترجح الشغل به والنظر فيه، وغيره مرجوح، ومن الواجب على الفاضل وذي السياسة أن يشتهر بعلم ما يرأس به في أهل وقته، ويعود عليه بالتجلة والجاه، ويجتنب ما يكسبه الحرج والمذمة والنقض والقدح في الدين، والوسم بالزندقة[141] كالذي أصاب قوماً من الأعلام كالقاضي أبي الوليد ابن رشد[142] وغيره.

وأما الإنفاق فقانونه السياسي: أن لا يخرج ما أفاده الكد والعناء والشقاء إلا في واجب[143]. ومع الثراء الحج والتوسع الذي لا يتصف بالتبذير، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[144] وفيه إشارة للمواد التي تستدعي رأي الشيطان، وتتأكد لها محبته لولوعه في الانحراف، والخروج على الوسط إلى الأطراف[145] فافهم ذلك ترشد إن شاء الله، ويستشعر الحلم فيما يطرقه من إذاية جاهل، أو نيل ظالم، ويكل أمره للوجود ويقابله بالإعراض والتجمل[146]، ويرى أن أجزاء العمر أنفس وأعلى من إضاعتها في مجاورة جاهل، أو معارضة سفيه،

---

(140) في (م) بحسب.

(141) الزندقة: القول بأزلية العالم، وأطلق على بعض الطوائف والفرق القائلين بذلك مثل الزردشتية والمانوية وغيرهم ثم توسع في إطلاق المصطلح فصار يطلق على كل شاك في حقيقة الله أو ضال عن الدين القويم، واستخدم استخداماً سيئاً ـ في تاريخ الإسلام ـ فرمى به الكثير من العلماء الفضلاء وأحرارِ المفكرين المسلمين، ومن الغريب أن يرمى لسان الدين ابن الخطيب نفسه بهذه التهمة، فيفقد حياته بفرية خصومه الآثمين.

(142) هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد من علماء القرن السادس الهجري، والمتوفى سنة 520.

راجع ترجمته في طبقات الأطباء 2/ 75، والديباج المذهب: 284.

(143) في هذا المعنى نظر إلى قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ الآية: 29 سورة: الإسراء

(144) الآية: 27 سورة الإسراء.

(145) الفضيلة كما عرفت هي حسنة بين سيئتين الإفراط والتفريط.

(146) قال الله تعالى: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ الآية: 199، سورة الأعراف، وقال تعالى: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ الآية: 34 سورة فصلت.

وقال الشاعر في مثله[147]: «ومن يعضَّ الكلب إن عضَّا» وهذا الباب المضاف إلى خلق الحلم أعون على بليات المعاشرات من كل معين.

القسم الثامن: يختص بالكلام في أسر النفس في سجن الجسد، قال عمر بن عبد العزيز: ما الجزم مما لا بد منه ولا الطمع فيما لا يرتجى، وأولى ما عمل به العاملون أن تطيب النفس في حال انفصاله عن سجن الجسد بصفة الفرح والسرور وحسن الظن بالله: [الكامل]

وكذا المجالس بالدعاء ختامها — وكذا الحلاوة آخر المطعوم

وأكد أربا البلاغة في تحسين خواتم الشعر لكونها آخر ما بقي في الأسماع[148].

الخاتمة التي منزلتها من هذه المقالة منزلة اللب[149] من القشر، واللباس من النشر، قال ممليه: ميزان العدل أن يقابل القضاء بالصبر والتسليم والرضا بحكم الحكيم العليم، واعتقاد أن لا ملكة للعدم ولا للعديم، وأسر التكليف بالاستقامة صحبة رد وباء وهوى مغلوباً، وأنشأ بها مجلوباً، وشكراً على اختصاص بالوسط يبلغ مطلوباً، وأسر السياسة بأدب يوفي الحقوق، ويجنب العقوق، وأسر المعاش بابتغاء السلامة، ولبس اللامة، والتسليم ولو في القلامة[150]، وأسر المزاج بمراعاة أحواله، والمثابرة على اعتداله، ورده إلى الحال الصحيّة عند اختلاله وأسر النفس في الجسد بتسهيل الموت، وتأميل اتصال الصيت[151] من بعد انقطاع الصوت[152] ولله در القائل: [الخفيف]:

قل وزدني من الحديث وكرر — لا تخف من ملامة التردادِ
إن يكن بارداً حديث معاد — قلت يا برد ذا على الأكبادِ

والذي نصدع به حكماً، ونسد به حالاً وعلماً أن الفضل لمقاصد الشريعة،

---

(147) هذا شطر بيت من البحر.

(148) راجع كتاب تحرير التحبير لابن أبي الأصبع: 616، كتاب الصناعتين للعسكري: 504.

(149) في (م) اللباس.

(150) القلامة: ما قطع من طرف الظفر أو الحافر أو العود، مثل في الحقارة والقلة.

(151) الصيت كناية عن الجاه العريض والمنزلة العالية.

(152) انقطاع الصوت كناية عن استيفاء الأجل والوفاة.

(الشكل 1)

الورقة الأولى: من مخطوط استنزال اللطف الموجود الخزانة العامة بتطوان رقم: 353

(الشكل 2)

الورقة الأولى والثانية من استنزال اللطف الموجود بخط الشيخ محمد الأمين أبو خبزة



توطئة:

قد يرد في رواية عن العرب نصٌّ يخالف قواعد العربية، فيضع النحاة له قاعدة، ثمَّ يؤوّلون بعض الآيات الكريمة والقراءات القرآنية وما جاء من الشعر العربي لهذا النصّ اليتيم من دون أنْ يكلّفوا أنفسهم عناء البحث لتحقيق هذا النص وبيان صدق روايته أو كذبها. ولهذا جاءت كتابتنا المتواضعة هذه لتصبّ في هذه الاتجاه، وتسلّط الضوء من جديد على موضوع (الخفض على الجوار) لنرى أهمية هذا الموضوع وحقيقته في ضوء القرآن الكريم، والتراث النحوي والأدبي.

المصطلح:

لم يذكر سيبويه مصطلح (الخفض على الجوار) أو الجرّ على الجوار، ولا الفرّاء من المتقدمين، فسيبويه ت(180هـ) ذكر بقوله: «وقد حملهم قربُ الجوار على أنْ جرّوا (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ) ونحوه»[1] وذكر الفرّاء أنْ يتبعوا الخفض الخفضَ إذا أشبه»[2]. وسمّاه النحّاس الخفض على قرب الجوار ناقلاً عن أبي حاتم السجستاني[3] وأرى أنَّ النحّاس أخذه عن سيبويه بقوله (قرب الجوار)، ثمّ وجد هذا المصطلح عند المتأخرين، أمثال الرضي وغيرهم باسم (الخفض على الجوار) أو (الجرّ على الجوار).

«شواهده عند النحاة»

أ ـ شواهد البحث من ا لقراءات القرآنية:

حاول النحاة استغلال القراءات القرآنية وتوجيهها على وفق قواعدهم على الخفض على الجوار، من ذلك قراءة يحيى بن وثّاب، والأعمش لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[4]. حيث قرأا الآية الكريمة: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينِ﴾[5] ولهم في توجيه هذه القراءة مذاهب، منها: الخفض على الجوار، قاله أبو حاتم ونقله عنه النحّاس، وابن جنّي في المحتسب وعنه نقل الطبرسي، وأبو حيّان[6].

قال النحّاس: وزعم أبو حاتم أنَّ الخفض على قرب الجوار، قال أبو

---

(1) الكتاب: 1/ 67.

(2) معاني القرآن: 2/ 74.

(3) إعراب القرآن: 3/ 246.

(4) سورة الذاريات، الآية: 58.

(5) المحتسب: 2/ 289، شواذ القراءات: 146 إتحاف فضلاء البشر: 400.

(6) إعراب القرآن: 3/ 246، المحتسب: 2/ 289، مجمع البيان: 9/ 160 البحر المحيط: 8/ 143 المحتسب: 2/ 289، شواذ القراءات: 146 إتحاف فضلاء البشر: 400.

جعفر: والجوار لا يقع في القرآن، ولا في كلام فصيح، وهو عند رؤساء النحويين غلط ممّن قاله من العرب»[7] والذي يشكل على هذه القراءة، الاختلاف في التذكير والتأنيث، والنعت يقتضي التطابق، لأنَّ (القوّة) مؤنثة، و(المتين) مذكر، وقد حاول بعضهم تخريج هذا الاختلاف على أنَّ (القوّة) يراد بها هنا (الحبل) فكأنّهُ وصفُ للحبل. قال ابن جنّي: «فكأنه قال: إنَّ الله هو الرزّاق ذو الحبل المتين، وهذا واضح»[8] أو على أنَّ (المتين) على صيغة (فعيل)، وقد كَثُرَ مجيء (فعيل) مذكراً وصفاً للمؤنث[9].

وابن جنّي قاس هذه القراءة على (هذا جحرُ ضبٍ خربٍ) مع الاختلاف الواضح بين القول والآية، لأنَّ المنعوت في القول نكرة، وفي الآية معرفة، والنكرة أشد حاجة للصفة ـ كما يقولون ـ ولهذا قالوا فبقدر قوّة حاجتها إليها تتشبت بالأقرب إليها، والمعرفة تقلّ حاجتها إلى الصفة ولذلك لا يسوغ التشبت بما يقرب منها لاستغنائها في الغالب عنها، والأصل ألا توصف المعرفة، إلا أنَّ التداخل فيها أجاز وصفها بخلاف النكرة، لأنّها في أوّل وضعها محتاجة لإبهامها، وهذا وما قبله يُضعف القول بالخفض على الجوار.

وذهب الزجّاج وآخرون إلى أنَّ (المتين) بالجرّ نعت لـ(القوّة)، على تقدير (الاقتدار)، لأنَّ الاقتدار والقوة واحد، والتذكير مردّه إلى أنَّ تأنيث (القوّة) غير حقيقي، قال الزجّاج: «لأنَّ تأنيث القوة كتأنيث الموعظة، كما قال: «فمَمْن جاءه موعظة» المعنى فَمَنْ جاءَهُ وعظ»[10]. وعند غير الزجّاج على معنى (الإبرام المتين)[11]. ويرى الفرّاء القراءة المشار إليها على تقدير (الحبل المتين) وتابعه ابن جنّي، والطبرسيّ[12] قال: «قرأ يحيى بن وثّاب (المتين) بالخفض،

---

(7) إعراب القرآن: 3/ 246.

(8) المحتسب: 2/ 289.

(9) المصدر السابق: 2/ 289.

(10) معاني القرآن للزجّاج: 5/ 59، إعراب القرآن: 3/ 246، الكشف: 4/ 2، البحر المحيط: 8/ 143.

(11) إعراب القرآن: 3/ 246.

(12) معاني القرآن للفرّاء: 3/ 90، المحتسب: 2/ 289 مجمع البيان: 9/ 160.

جعله من نعت القوة، وإنْ كانت أنثى في اللفظ، فإنّه ذهب إلى الحبل، وإلى الشيء المفتول[13]. والقراءة الرفع. قال النحاس: «قرأ به مَنْ تقوم بقراءته الحجة على أنه نعت للرزاق، ولذي القوة»[14] وهناك قراءة حمزة والكسائي لقوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ * لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ * وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ * وَحُورٌ عِينٌ﴾[15] حيث قرئت ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾[16] بالخفض وقد انفرد ابن هشام - في حدود اطّلاعي - بحمل القراءة على العطف على الجوار، قال عند حديثه عن القاعدة الثانية في المغني: «إنَّ الشيء يعطي حكم الشيء إذا جاوره كقول بعضهم: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ) بالجرّ، والأكثر الرفع وقال:

كبيرُ أناسٍ في بجادٍ مزملِ

وقيل به في ﴿وحورٍ عينٍ﴾ فيمن جرّهما، فإنَّ العطف على (ولدان مخلّدون) لا على (أكواب وأباريق) وكأنّه قيل: المقربّون في جناتٍ وفاكهةٍ ولحم طيرٍ وحورٍ[17] وللعلماء في توجيه قراءة الجرّ أقوال:

أ - العطف على اللفظ دون المعنى، وعبر عنه الفرّاء. (تتبع أخرِ الكلام بأوّله)، مشبّهاً هذا بقول الراعي النميري:

إذا ما الغانيات برزْنَ يوماً وزججّنَ الحواجبَ والعيونا

فالعين لا تُزجّج إنّما تكحّل، فردّها على الحواجب لوضوح المعنى، ومثله قول الشاعر:

ولقيتُ زوجك في الوغى متقلّداً سيفاً ورمحا

والرمح لا يتُقلّد، فردّه على السيف[18].

---

(13) معاني القرآن للفرّاء: 3/ 90.

(14) إعراب النحاس: 3/ 246.

(15) سورة الواقعة، الآيات: 17 - 22.

(16) السبعة في القراءات: 622، النشر: 2/ 383.

(17) مغني اللبيب: 2/ 895.

(18) معاني القرآن: 3/ 123.

ب ـ على تقدير: ينعمون بـ، لأنَّ المعنى (يطوف عليهم ولدان مخلدون) ينعمون بهذا، وكذا ينعمون بلحم طيرٍ، وكذلك ينعمون بحورٍ عينٍ، قال به الزجّاج، ومَنْ تابعه[19].

ج ـ على تقدير في جنات النعيم وفي حورٍ عينٍ، أي في مقاربة ومعاشرة حور عين، فحذف المضاف، قال بهذا الفارسي ومكي والزمخشري وغيرهم[20]. وهذا الوجه نسبه أبو حيان إلى الزمخشري، وزعم أنَّ فيه بعداً وتفكيك كلامٍ، وهو فهم أعجمي[21].

د ـ العطف على المجرور بالباء، قاله قطرب حيث نقل عنه مكي بن أبي طالب جواز كونه معطوفاً على الأكواب والأباريق فجعل الحور يُطافُ بهنَّ عليهم، قال: ولا ينكر أنْ يكون لأهل الجنة في التطواف عليهم بالحور[22]. وهذا ما ذهب إليه ابن خالويه[23].

وقراءة ابن كثير وأبي عمرو وعاصم ونافع وابن عامر بالرفع[24] وقد رجّح أغلب العلماء قراءة الرفع، قال الزجاج: ومَنْ قرأها بالرفع فهو أحسن الوجهين[25]. والتقدير عند أغلبهم: ولهم حورُ عينُ.

وهناك أيضاً قراءة حمزة والكسائي لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۞ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾[26] ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ بالخفض[27]. حمل بعض العلماء القراءة على الخفض على الجوار[28]، لأنَّ (المجيد) من أسماء الله تعالى، فالكلمة

---

(19) معاني القرآن للزجّاج: 5/ 111، إعراب القرآن: 3/ 325 البيان: 2/ 415، البحر المحيط: 8/ 206.
(20) الحجة في القراءات: 6/ 257، الكشاف: 4/ 54.
(21) البحر المحيط: 8/ 206.
(22) الكشف: 2/ 204.
(23) الحجة لابن خالويه: 340، الكشاف: 4/ 54، البحر المحيط: 8/ 206.
(24) السبعة في القراءات: 622، النشر: 2/ 383.
(25) معاني القرآن للزجاج: 5/ 111.
(26) سورة البروج، الآيتان: 14 و15.
(27) السبعة في القراءات: 278، إعراب القرآن: 3/ 670 البحر المحيط: 8/ 452.
(28) الجمل المنسوب إلى الخليل: 175.

وصف لـ(ذو العرش) لا للعرش، وجُرّت لمجاورتها المجرور، وقراءة غير حمزة والكسائي بالرفع تقوّي هذا التوجيه في نظرهم. وللعلماء في توجيه هذه القراءة مذهبان هما:

أ ـ إنَّ (المجيدِ) بالخفض، صفة للعرش، قال بهذا الزجّاج والفارسي وابن خالويه ومكي والعكبري وأبو حيّان وغيرهم[29]. وقد نقل الفارسي عن أبي زيد قوله: إذا رعيت الإبل في أرض مكلئة فرعت وشبعت قيل: مجدتِ الإبل تمجد مجوداً، ولا فعل لك في هذا، قال وأمجدتُ الإبلَ إمجاداً، إذا أشبعتها من العلف وملأت بطونها. وروي عن أبي عثمان عن أبي عبيدة أمجدتها، أشبعتها. وفي المثل «في كل شجر نارُ واستمجد المَرْخُ والعَفار»[30] أنهما أخذا ما هو حسبهما. ويقال: أمجدتُ الدابة عَلَفاً، أي: أكثرتَ لها من العَلَف. وخلص الفارسي إلى القول: وإذا جاز وصف العرش المجيد في قول مَنْ جرّ، وجاز وصف القرآن في قوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾[31]. لم يمتنع في القياس أن يوصف به الأناسي[32].

قال الراغب: «وقُرِئ «المجيدِ» بالكسر، فلجلالته وعظم قدره، وما أشار إليه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: (ما الكرسي في جنب هذا) قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾[33]. ويستفاد من كتب اللغة أنَّ كلمة (المجيد) لها في لغة العرب أكثر من مدلول، فتستعمل إلى جانب دلالتها على الكريم المفضال، وأنَّها من صفات الله تعالى، بمعنى (الرفيع العالي) وفي حديث عائشة (رضي الله عنها) «ناوليني المجيد» أي: المصحف[34] وبناءً على ذلك يصحّ وصف العرش بـ (المجيد).

---

(29) معاني القرآن للزجاج: 5/ 308، الحجة للفارسي: 6/ 393، الحجة لابن خالويه: 367، الكشف: 2/ 269، إملاء ما منّ به الرحمن: 2/ 284.

(30) الأمثال لأبي عبيد: 136، الأمثال للميداني: 2/ 74 لسان العرب: مادة (مجد).

(31) سورة البروج، الآية: 21.

(32) الحجة للفارسي: 6/ 393.

(33) مفردات الراغب: 463 ـ 464.

(34) غريب الحديث للخطابي: 2/ 147، النهاية: 4/ 298 لسان العرب: مادة (مجد).

ب ـ إنه وصف لـ(ربك) من قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾[35] قال بهذا الفارسي والنحّاس ومكي، وغيرهم. قال النحّاس: «ولكنَّ القراءة بالخفض جائزة على غير الجوار، على أنْ يكون التقدير إنَّ بطش ربّك المجيد»[36] وقراءة الرفع في الآية الكريمة واضحة ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[37] فقد قرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو (وأرجلِكم) بالخفض، وكذا رواية أبي بكر عن عاصم. وقرأ نافع وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم (وأرجلَكم) بالنصب[38].

وقد ذهب بعضهم إلى أنَّ قراءة الجرّ في (وأرجلكم) محمولة على الجوار، قال بهذا الأخفش وأبو عبيدة وغيرها[39].

قال الأخفش: «ويجوز الجرّ على الإتباع وهو في المعنى الغسل نحو هذا جحرُ ضبٍ خربٍ، والنصب أسلم وأجود من هذا الاضطرار»[40] وقال أبو عبيدة «مجرورة بالمجرورة التي قبلها وهي مشتركة بالكلام الأوّل مع المغسول، والعرب قد تفعل هذا بالجوار والمعنى على الأوّل»[41]. وردّ الزجّاج هذا القول بقوله: «وقال بعض أهل اللّغة هو جرّ على الجوار فأمّا الخفض على الجوار فلا يكون في كلمات الله»[42].

وقال ابن خالويه: «ولا وجه لمن ادعى أنَّ الأرجل مخفوضة على

---

(35) سورة البروج، الآية: 12.

(36) إعراب القرآن: 3/ 670، الحجة للفارسي: 6/ 393، الكشف 2/ 369.

(37) سورة المائدة، الآيتان: 5 و6.

(38) السبعة في القراءات: 242 ـ 243 الكشف: 1/ 406، تفسير القرطبي: 6/ 94.

(39) معاني القرآن: 1/ 254، مجاز القرآن: 1/ 155، إملاء ما من به الرحمن: 1/ 209، تفسير القرطبي: 6/ 94.

(40) معاني القرآن: 1/ 254.

(41) مجاز القرآن: 1/ 155.

(42) معاني القرآن: 2/ 153.

الجوار، لأنَّ ذلك مستعمل في نظم الشعر للاضطرار وفي الأمثال، والقرآن لا يحمل على الضرورة وألفاظ الأمثال»[43] والمسألة متعلقة ـ كما هو معلوم ـ بالخلاف الحاصل بشأن وجوب غسل الأرجل ـ عند الوضوء ـ أم مسحها. وللعلماء في توجيه قراءة الجرّ مذاهب غير الحمل على الجوار، هي:

أ ـ أنه معطوف على الرؤوس، وعندهم أنَّ الواجب الأرجل، قال بهذا الطوسي والطبرسي وغيرهما[44]. وهو ما يُفهم من كلام الطبري، قال بعد أن أورد القراءتين والأحاديث المأثورة بشأنها ـ على وفق منهجه في التفسير ـ والصواب من القول عندنا في ذلك أنَّ الله أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمُّم، وإذا فعل ذلك بهما المتوضئ كان مستحقّاً اسم ماسح غاسل[45].

ب ـ إنه عطف على الرؤوس، والقرآن جاء بالمسح لكنَّ السُنّة أوجبت الغُسل، قال بهذا الفرّاء والزّجاج وابن خالويه ومكي وغيرهم[46].

قال الفرّاء: وحدّثني محمد بن إبّان القرش عن أبي إسحاق الهمداني عن رجل عن عليّ أنه قال: نزل الكتاب بالمسح والسُنّة بالغُسل. قال الفرّاء: وحدثني أبو شهاب عن رجل عن الشعبي، قال: نزل جبريل ـ عليه السلام ـ بالمسح على محمد ﷺ وعلى جميع الأنبياء، قال الفرّاء: السنُة الغُسل»[47].

وقال ابن خالويه: «والحجة لمن خفض أنَّ الله تعالى أنزل القرآن بالمسح على الرأس والرجل ثم عادت السنة للغسُل»[48].

---

(43) الحجة لابن خالويه: 129.

(44) التبيان: 3/ 447، مجمع البيان: 3/ 163.

(45) تفسير الطبري: 4/ 130.

(46) معاني القرآن للفرّاء: 1/ 302، معاني القرآن للزجّاج 2/ 153 الحجة لابن خالويه: 129، الكشف: 1/ 406.

(47) معاني القرآن للفرّاء: 1/ 302 ـ 303.

(48) الحجة لابن خالويه: 129.

ج ـ إنَّ معنى المسح في الآية الغسل، وهو عطف على الرؤوس قالوا في الكلام عاملان، أحدهما: الغسل والآخر الباء الجارة، ووجه العاملين إذا اجتمعا في التنزيل أن يحمل على الأقرب منهما دون الأبعد، ولذلك حمل الكلام على أقربهما وهو الباء دون (فاغسلوا) وكان ذلك الموضع واجباً، لما قام من الدلالة على أنَّ المراد من المسح الغسل ما رُوي عن أبي زيد أنه قال: المسح خفيف الغُسل، قالوا: تمسحتُ للصلاة فحمل المسح على أنه الغُسل، وقيل إنَّ التحديد إنّما جاء في المغسول ولم يجيء في المسموح، فلمّا وقع التحديد مع المسح علم أنه في حكم الغُسل لموافقته في التحديد[49].

د. على معنى واغسلوا.

قال الزجاج: «ويجوز وأرجلكم بالجر على معنى واغسلوا لأنَّ قوله إلى الكعبين قد دلَّ على ذلك كما وصفنا، ويُنسق بالغسل على المسح كما قال الشاعر:

يا ليت بعلك قد غدا   متقلداً سيفاً ورمحا

المعنى: متقلّداً سيفاً وحاملاً رمحاً[50].

هـ ـ ما ذهب إليه النحّاس بوجوب الغُسل والمسح.

قال: «ومن أحسن ما قيل إنَّ المسح والغسل واجبان جميعاً، والمسح واجب على قراءة مَنْ قرأ بالخفض، والغُسل واجب على قراءة مَنْ قرأ بالنصب، والقراءتان بمنزلة آيتين، وفي الآية تقديم وتأخير على قول بعضهم»[51].

و ـ إنَّ التحديد دلَّ على الغُسل.

قال الأنباري: «وقيل هو معطوف على الرؤوس، إلاَّ أنَّ التحديد دلَّ على

---

(49) الحجة للفارسي: 3/ 214، معاني القرآن للزجّاج: 2/ 153.

(50) معاني القرآن: 2/ 154.

(51) إعراب القرآن: 1/ 485.

الغُسل[52]، إلى الكعبين كما حد الغسل في الأيدي إلى المرافق دلَّ على أنّه غسل كالأيدي[53].

ز ـ الجر بجارّ محذوف.

قال بهذا العكبري وتقديره عنده: وافعلوا بأرجكم غسلاً[54].

ح ـ العطف على الرؤوس، لكنَّ المراد مسح الخفين، قال بهذا ابن هشام[55].

ب ـ شواهد البحث من الشعر العربي:

أ ـ قول الشاعر:

أطوف بها لا أرى غيرَها كما طافَ بالبيعةِ الراهبِ

فقد ورد كتاب (الجمل) المنسوب خطأً إلى الخليل أنَّ كلمة (الراهب) خفضت بالجوار، والوجه فيها الرفع[56] والبيت من شواهد الأخفش في (معاني القرآن)، حيث جعل (الراهب) بدلاً من (ما)، كأنه قال: كالذي طاف[57] ويرى الهروي أنه خفض الراهب على أنه جل (ما) مع الفعل بتأويل المصدر أراد كطواف الراهب بالبيعة. قال: وقال بعضهم خفض الراهب على الجوار[58] وقد ورد البيت أيضاً في كتاب الأضداد لابن الأنباري، والرواية فيه:

تطوف العُفاةُ بأبوابه كما طاف بالبيعة الراهبِ

وقد ضبط المحقق كلمة (الراهب) بالرفع، وأشار في الهامش إلى أنها في

---

(52) هكذا في الأصل وأظنه (المسح).

(53) البيان: 175.

(54) إملاء ما منَّ به الرحمن: 1/ 210.

(55) شرح شذور الذهب: 355.

(56) الجمل: 175.

(57) معاني القرآن: 2/ 412.

(58) الأزهية: 84.

الأصل بالكسر، وهو سهو منه. قال ابن الأنباري: أراد: كالراهب الذي طاف بالبيعة[59] ولعلّ بين هذا البيت وبيت الأعشى خلطاً فللأعشى قصيدة يمدح فيها قيس بن معد يكرب ومطلعها:

لعمرُك ما طولُ هذا الزمن   على المرء إلاّ عناءٌ مُعَن

ورد فيها قولُهُ:

يطوفُ العُفاة بأبوابِهِ   كطوفِ النصارى ببيت الوثنْ[60]

ولا يستبعد حصول تحريف في البيت، وعندها لا شاهد فيه، والبيت محل البحث من شواهد أبي حيّان في (البحر المحيط) وخرجه على تقدير: كطواف الراهب بالبيعة[61].

ب ـ قول الشاعر: .

كأنّما خالطت قُدّام أعينها   قُطْناً بمستحصد الأوتار محلوج

حيث خفض (محلوجاً) وهو من نعت (القطن) وحقّه النصب لأنَّ (قطنا) مفعول به (خالطتْ). قال بهذا الفرّاء وأبو البركات الأنباري وأبو حيّان، وورد الشاهد في كتاب الجمل المنسوب إلى الخليل[62].

والبيت مجهول القائل. والحصد: اشتداد الفتل واستحكام الصناعة في الأوتار والحبال والدروع، ورأي مستحصد: أي محكم، و(مستحصد الأوتار) من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: الأوتار المستحصدة، ومستحصد إذا كان قد أُحكم فتله وصنعته. والحلج ندف القطن، وقطن حليج ومحلوج: مندوف[63].

ويرُوى: (ضربتْ) بدل (خالطتْ).

---

(59) الأضداد: 88.

(60) ديوان الأعشى: 167 (وعفا الشيء إذا زاد، وعفا إذا نقص وهما من الأضداد وربما أراد عُفاة جمع العافي من توفر اللِّحى).

(61) البحر المحيط: 8/ 483.

(62) معاني القرآن: 2/ 74، الجمل/ 176.

(63) ينظر: اللسان مادة (حصد)، و(حلج).

ج ـ بيت امرىء القيس:

كَأَنَّ ثَبِيراً فِي عَرَانِينِ وَبْلِهِ ... كَبِيرُ أُنَاسٍ فِي بِجَادٍ مُزَمَّلِ

ورواية الديوان ومصادر أخرى، وهي رواية الأصمعي:

كَأَنَّ أَبَانَا فِي أَفَانِينِ وَدْقِهِ ... كَبِيرُ أُنَاس فِي بِجَادٍ مُزَمَّلِ

ذهب بعض النحاة وشرّاح المعلقات إلى أنَّ (مُزمّل) خفضت على الجوار، لأنّها نعت لـ(كبير) وكان يجب أن يقول (مزمَّلُ)[64] والبيت من معلقة امرئ القيس، و(بجاد) كساء مخطط من أكسية الأعراب يصنع من وبر الإبل وصوف الغنم، والجمع (بجُدُ) و(مزمَّل) مُلتف و(ثبير) جبل بمكة، والعرانين الأوائل، استعير لأوائل المطر، والوبل: مصدر وبلت السماء وَبْلاً إذا أتت بالوابل وهو ما عظم من المطر والضمير في (وبله) راجع إلى السحاب في بيت قبله. والمعنى: كأن ثبيراً في أوائل مطر هذا السحاب سيّدُ أناسٍ مُلّفف بكساء مُخطّط. ونقل التبريزي عن أبي نصر قوله: شبّه الجبل وقد أعطاه الماء والغثاء الذي أحاط به إلا رأسه بشيخ في كساء مخطّط، وذلك لأن رأس الجبل يضرب إلى السواد والماء حوله أبيض[65].

وللعلماء مذاهب أخرى في توجيه الجر، من أبرزها:

1 ـ إنَّ (مزمّل) صفة حقيقية لبجاد، والتقدير عندهم (مزمّل فيه) ثم حذث حرف الجر فارتفع الضمير واستتر في اسم المفعول[66].

2 ـ على تقدير: في بجادٍ مزمّله الكساء، كقولهم: مررت برجلٍ مكسّوته جُبّة، ثُمّ يكنّى عن الجُبة، فتقول برجل مكسّوتِه، ثم تُحذف الهاء في الشعر[67].

---

(64) شرح القصائد لابن الأنباري: 107، شرح التبريزي: 95 شرح الزوزني: 78، التذكرة: 308، ديوان امرئ القيس: 94.

(65) شرح التبريزي: 90، الخزانة: 5/ 99.

(66) الخزانة: 5/ 99.

(67) شرح المعلقات التسع: 48، شرح المعلقات العشر: 90.

3 ـ الجر لمجاورته أُناس تقديراً. قال البغداديّ: الجرّ لمجاورته لأُناس تقديراً لا لبجاد، لتأخره عن (مُزمّل) في الرتبة، فالمجاور على قسمين: ملاصقة حقيقية كما في البيت السابق (يعني قول الشاعر: فإيّاكم وحيّة بطن وادٍ، الذي سيأتي ذكره) وملاصقة تقديرية كما في هذا البيت[68].

4 ـ يريد (مزمّلاً بثيابه) قاله المبرّد في (الكامل)[69].

5 ـ إنَّ البيت قد رُوِيَ بالرفع (مزمّلُ) على الإقواء[70].

د ـ قول الحطيئة:

فـإيّـاكـم وحـيّـةَ بـطـنِ وادٍ هـموز الـناب ليس لكم بسيِّ[71]

على أنَّ (هموز) نعت للحية المنصوبة، وجُرَّ لمجاورته أحد المجرورين وهو (بطن)، أو (واد)، وقيل جُرَّ لمجاورته (واد). والبيت من قصيدة للحطيئة يمدح فيها عديّ بن فزارة، وعُيينة بن حصن، وحذيفة بن بدر. قال قبل هذا البيت:

فـأبـلِـغْ عـامـراً عـنـي رسـولاً رسـالـةَ نـاصـحٍ بِـكُـمُ حـفـيِّ

ثم:

فـإيّـاكـم وحـيّـة بـطـنِ وادٍ هـموزِ الـناب لـيس لـكم بـسيِّ

ويُورى (هموت الناب) و(هموس الناب) و(هموز الناب) كلّه بمعنى واحد. يُقال كان يعني عامر بن صعصعة وقوله: (فإيّاكم وحيّة) فـ (إيّاكم) محذّر، و(حيّة) محذَّر منه وأراد الحطيئة بالحيّة نفسها، يعني أنّه عين يحمي ناحيته ويُتَّقى منه كما يُتقى من الحيّة لبطن واديها المانعة منه. و(هموز) فعول من الهمزة، يعني: الغمز والضغط و(السيّ) المثل، أي: لا تستوون معه، بل هو

---

(68) الخزانة: 5/ 98.

(69) الكامل: 3/ 91.

(70) شرح القصائد التسع: 48.

(71) الخصائص: 3/ 220، معاني القرآن للفراء: 2/ 74 الخزانة: 5/ 86.

أشرف منكم[72] وقد روي البيت بالفتح في (هموزَ) وعلى هذه الرواية لا شاهدَ فيه[73].

أقوال العلماء في الخفض على الجوار:

قال سيبويه: «وممّا جرى نعتاً على غير وجه الكلام: هذا جحرُ ضبٍ خربٍ، فالوجه الرفع، وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم وهو القياس، لأنَّ الخرب نعت الجحر، والجحر رفع، ولكنَّ بعض العرب يجرّه»[74].

وقال المبّرد: «وقد حملهم قرب العامل على أنْ قال بعضهم: هذا جحرُ ضبٌّ خربٍ»[75].

وجاء في معاني القرآن للفرّاء «وممّا يرويه نحويونا الأوائل أنَّ العرب تقول هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ، والوجه أنْ يقول سُنّة وجهٍ غيرَ مُقرفةٍ، وحيّة بطن وادٍ هموزَ الناب وهذا جحرُ ضبٍ خرِبُ»[76].

والفرّاء يريد قول الشاعر:

تـريـك سُـنـة وجـهٍ غـيـرِ مُـقـرفـةٍ ملساءَ ليسَ بها خالٌ ولا نَدَبُ

وقول الحطيئة:

وإيّـاكـم وحـيّـة بـطـنِ وادٍ هـموزِ النـابَ ليس لكم بسيّ

وقد مرّ الحديث عنهما، والفرّاء ذكر الشاهد الأوّل، قال: قلت لأبي ثروان وقد أنشدني هذا البيت بخفضٍ، كيف تقول: تريك سُنّة وجهٍ غير مُفرفة قال: تُريك سُنّة وجهٍ غيرَ مقرفةٍ، قلتُ له فأنشِد، فخفض (غير) فأعدتُ القول

---

(72) الخزانة: 5/ 96 وما بعدها.

(73) المصدر السابق: 5/ 97.

(74) الكتاب: 1/ 436.

(75) المقتضب: 4/ 73.

(76) معاني القرآن: 2/ 74.

عليه، فقال: الذي تقولُ أنت أجود ممّا أقول أنا، وكان إنشاده على الخفض[77].

وقال الزجّاج عند حديثه عن قراءة الجرّ في آية الوضوء ـ التي مرَّ الحديث عنها ـ «فأمّا الخفض على الجوار فلا يكون في كلمات الله»[78] أمّا النحّاس فقد قال عند حديثه عن آية الوضوء أيضاً: «وهذا القول غلط عظيم لأنَّ الجوار لا يجوز في الكلام أنْ يقاس عليه، وإنّما هو غلط ونظيره الإقواء»[79]. وهذا القول قريب ممّا ذهب إليه ابن خالويه بقوله: «ولا وجه لمن ادّعى أنَّ الأرجل مخفوضة بالجوار، لأنَّ ذلك مستعمل في نظم الشعر للاضطرار وفي الأمثال، والقرآن لا يحُمل على الضرورة وألفاظ الأمثال[80] والسيرافي أنكر وجوده وذهب إلى أنَّ الأصل في قولهم (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ) خربٍ الجحر منه، بتنوين خرِب ورفع الجحر، ثمَّ حُذف الضمير للعلم به، وحوّل الإسناد إلى الضمير الضبّ وخفض الجحر كما تقول: «مررت برجلٍ حسن الوجه» بالإضافة والأصل «حسن الوجهُ منه) ثم أتى بضمير الجحر مكانه لتقدم ذكره فاستتر[81]. ويرى ابن جنّي أنَّ الجرّ على الجوار خلاف الإجماع، قال في (الخصائص) «مما جاء خلاف الإجماع الواقع فيه منذ بُدىء هذا العلم وإلى آخرِ هذا الوقت ما رأيته أنا في قولهم: هذا جحرُ ضبٍ خربٍ فهذا يتناوله آخرِ عن أوّل، وتالٍ عن ماضٍ على أنّه غلط من العرب، لا يختلفون فيه، ولا يتفرقون عنه وأنّه من الشاذّ الذي لا يُحمل عليه ولا يجوز ردّ غيره إليه. وأمّا أنا فعندي أنَّ في القرآن مثل هذا الموضع نيّفَ على ألف موضع، وذلك أنّه على حذف المضاف لا غير، فإذا حملته على هذا الكلام الذي هو حشو الكلام من القرآن والشعر ساغ وسلس وشاع وقُبل، وتلخيص هذا أنَّ أصله: هذا جحرُ ضبٌّ خربٍ جحره، فيجري

---

(77) معاني القرآن للفراء: 2/ 74.

(78) معاني القرآن للزجاج: 2/ 153.

(79) إعراب القرآن: 1/ 485.

(80) الحجّة: 129.

(81) مغني الليب: 896.

(خرِب) وصفاً على (ضبّ) وإنْ كان في الحقيقة للجحر، كما تقول: مررت برجل قائم أبوه فتجري (قائماً) وصفاً على (رجل) وإنْ كان القيام للأب لا للرجل لما ضمن من ذكره، والأمر في هذا أظهر من أنْ يُؤتى بمثال له، أو شاهد عليه، فلمّا كان أصله كذلك حُذف الجحر المضاف إلى الهاء وأقيمت الهاء مقامه فارتفعت لأنَّ المضاف المحذوف كان مرفوعاً، فلمّا ارتفعت استتر الضمير المرفوع في نفس خرِب فجرى وصفاً على (ضبّ) إنْ كان الخرابُ للجحر لا الضبّ ـ على تقدير حذف المضاف على ما أرينا»[82]. وقال الأنباريّ: «هو قليل في كلامهم»[83]، أمّا العكبري فلا يرى مانعاً من وقوعه في القرآن الكريم لكثرته: قال: «وقد جاء في القرآن والشعر»[84] وأبو حيّان أشار إليه في كتبه المختلفة، وعقد له فصلاً طويلاً في كتابه (التذييل والتكميل)، وممّا قاله: «والعرب تُراعي القرب مع فساد المعنى في نحو قولهم. هذا جحرُ ضبٍ خربٍ[85].

وقد وصفه ابن هشام بالشذوذ[86]، وقال أيضاً: الحمل على المجاورة حمل على شاذ فينبغي صون القرآن عنه[87]. وبدراسة مُتأنية لأقوال النحاة التي ذكرتها والتي تمثّل آراء أبرز العلماء في عصور مختلفة، نجد أنَّ أغلبهم يرى شذوذ هذه الظاهرة، وعدم جواز القياس عليها. فسيبويه مثلاً صرّح بأنَّ هذا الكلام الذي نُقل عن العرب (على غير وجه الكلام) ومَنْ يعرف أسلوب سيبويه في التعبير، واستخدامه المصلحات يُدرك أنّه أراد أنَّ (هذا جحرُ ضبٍ خرِب) مخالف لنظام الجملة العربية في التركيب، ولكنّه يورده بوجهين مختلفين، فمرة يعني ممخالفة المعنى مع صحّة التركيب، مثال ذلك ما قال عند حديثه في باب

(82) الخصائص: 1/ 191 ـ 192.

(83) البيان: 1/ 285.

(84) إملاء ما منَّ الرحمن: 1/ 209.

(85) التذكرة: 346.

(86) شرح شذور الذهب: 353.

(87) المصدر السابق: 356.

الاستقامة من الكلام والإحالة قال: «وأمّا المستقيم الكذب فقولك: حملتُ الجبلَ، وشربتُ ماءَ البحر، ونحوه»[88] فعدم الصّحة هنا مردّه إلى الخطأ الدلالي، ولكنَّ الجملتين صحيحتان من حيث التركيب لأنَّ المتكلم لا يستطيع حمل الجبل وشرب ماء البحر.

ومرّة يحكّم بعدم صحّة التركيب وإنْ كان المعنى واضحاً قال عند حديثه عن معنى واو المعية «كأنك قلتَ في الأوّل ما صنعتُ أخاك، وهذا محال ولكن أردتُ أنْ أمثّل لك[89]».

ولهذا أرى أنَّ سيبويه عندما قال (على غير وجه الكلام) كان يريد عدم صحّة التركيب وممّا يشير إلى ما ذكرته بشأن الشذوذ وعدم القياس تأكيد سيبويه أنَّ الرفع في (خرب) هو كلام أكثر العرب وأفصحهم وهو القياس. والفرّاء هو الآخر أكّد في حديثه عن القول، أنَّ الوجه الرفع، وممّا نقله عن أبي ثروان (الذي تقول أنت أجود) يعني الإنشاد بخلاف الحمل على الجوار ـ فيه دلالة واضحة على قوة الرفع وفصاحته. وكان موقف الزجاج واضحاً حيث قال بعدم صحة حمل الشواهد القرآنية على الجوار، ولعلَّ في كلامه ما يفيد أنَّ المسألة على درجة من الشذوذ القبيح الذي يجب أنْ يبعد عن النصّ القرآني الذي يمثّل قمة الفصاحة في أساليب العربية، وبالرجوع إلى ما قاله النحّاس نجد أنّه أكثر شدّة في عبارته عندما قال: «وهذا القول غلط عظيم» وكذا الحال عند ابن خالويه وغيره من العلماء. ولم أجد أحداً من النحاة القدامى قد دافع عن القول وما حمل عليه إلاّ ما قاله أبو عبيدة، وتابعه العكبري ت(616هـ).

مناقشة:

إنَّ الباحث في مسألة الحمل على الجوار يجد أنَّ المسألة بُنيت على القول المنقول عن العرب (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ) وعليه حمُلت مواضع من القرآن

---

(88) الكتاب: 1/ 26.

(89) المصدر السابق: 1/ 300.

الكريم والشعر العربي. ومع كلّ ما بذلته من جهد لمتابعة مصادر هذا القول في كتب النحو واللّغة المختلفة لم أجد إشارة تفيد الدراس معرفة مصدر القول ووقته، ولا أكر أنَّ الشكّ قد راودني وأنا أبحث هذه المسألة ـ أعني رواية الجرّ ـ حتى صرت أظنّه من الموضوعات، ولا يُنكر أحدُ كثرتها في تراثنا. ففي بحثي هذا وجدت بيتاً يُنسب إلى زهير ابن أبي سلمى قيل إنّه مطلع قصيدة له عدتها تسعة عشر بيتاً هو:

لعِبَ الزمانُ بها وغيرها ... بعدي سوافي المورِ والقطرِ

فقد حمله بعضهم على الجرّ على الجوار. وبالرجوع إلى المراجع المختلفة وجدتُ مَنْ يقول إنَّ الأبيات الثلاثة، الأوّل من القصيدة ـ ومنها البيت الشاهد ـ قد نسبها نقّاد الشعر إلى حمّاد الراوية، وقالوا: إنَّ أول القصيدة:

دع ذا وعد القولَ في هرمِ ... خير الكهول وسيِّد الحضر

قال البغدادي: روى الأصبهاني عن جماعة كانوا في دار أمير المؤمنين المهديّ بعيساباذ، وقد اجتمع فيها العلماء بأيّام العرب وآدابها وأشعارها ولغاتها، إذ خرج بعض أصحاب الحاجب فدعا بالمفضَّل الضبيّ الراوية، فدخل فمكث مليّاً ثمَّ خرج ومعه حمّاد والمفضَّل جميعاً وقد بان في وجه حمّاد الانكسار والغمّ، وفي وجه المفضَّل السرور والنشاط، ثمَّ خرج حسين الخادم معهما فقال: يا معشرَ مَنْ حضر من أهل العلم، إنَّ أمير المؤمنين يعلمكم أنّه قد وصل حمّاداً الشاعر بعشرين ألف درهم لجودة شعره وأبطل روايته، لزيادته في أشعار الناس ما ليس منها، ووصل المفضَّل بخمسين ألف درهم لصدقِهِ وصحّة روايته فمّنْ أراد أنْ يسمع شعراً جيّداً مُحدثاً فليسمع من حمّاد ومَنْ أراد رواية صحيحة فليأ خذها عن المفضَّل ـ فسألنا عن السبب فأخبرنا أنَّ المهدي قال للمفضّل لما دعا به وحده إنّي رأيت زهير بن أبي سلمى افتتح قصيدتَهُ بأنْ قال:

دَعْ ذا وعدّ القول في هرم

ولم يتقدّم قبل ذلك قول، فما الذي أمر نفسه بتركه؟ فقال له المفضّل: ما سمعت في هذا شيئاً إلاَّ أنّني توهمته كان يفكّر في قولٍ يقوله أو يروي في أنْ

يقول شعراً، قال عدّ إلى مدح هرم دْ ذا (أي: عدل عنه إلى مدح هرم، وقال د ع ذا) أو كان مفكراً في شيء من شأنه فتركه، وقال دع ذا، أي: دع ما أنت فيه من الفكر وعدّ القول في هرم ثمَّ دعا بحمّاد فسأله عن مثل ما سأل عنه المفضَّل فقال: ليس هكذا قال زهير، يا أمير المؤمنين، قال: كيف قال؟ فأنشده:

لِمَنِ الديارُ بِقُنَّةِ الحِجْرْ أقْوَيْنَ من حِجَجٍ ومن دَهْرِ

الأبيات الثلاثة:

دع ذا وعدِّ القول في هرمٍ

قال: فأطرق المهدي ساعة ثمَّ أقبل على حمّاد، فقال قد بلغ أمير المؤمنين عنك خبر لا بُدَّ من استحلافك عليه، ثمَّ استحلفه بأيمان البيعة ليصدُقته عمّا يسأل عنه فحلف له، فلّما توثّق منه قال له: أصدقني عن حال هذه الأبيات، ومَنْ أضافها إلى زهير، فأقرَّ له حينئذٍ أنّه قالها»[90].

ولستُ هنا في مقام الحديث عن الوضع والوضّاعين، ولكنما أردتُ فقط الإشارة إلى ضرورة التمعُّن عند محاكمة بعض مسائل النحو، وبالأخصّ المسائل التي تترتب عليها قضايا وأحكام لها صلة بحياة الإنسان.

وطبيعة البحث تلزمني الرجوع مرةً أخرى إلى الشواهد التي ذكرتها من دون تعليق وذلك لغرض الوصول إلى قول راجح بشأن هذه المسألة.

لقد ذكرتُ في صدر هذا البحث أنَّ للقائلين بالجرّ على الجوار شواهد قرآنية وأُخرى شعرية، ذكرتُ أبرزها، وأغفلتُ ذكر بعضها لضعف الاحتجاج بها.

فمن شواهدهم القرآنية ـ كما مرَّ ـ قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَـٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ﴾[91].

حيث ذكروا أنَّ كلمة (عاصف) جُرَّت لمجاورتها (يوم) لأنَّ العصوف ليس من صفة اليوم بل هو من صفة الريح. وقد بيّنت ـ في بداية البحث ـ عند

---

(90) خزانة الأدب: 9/ 444.

(91) سورة إبراهيم، الآية: 18.

الحديث عن الآية الكريمة أن للقدماء في توجيه الآية الكريمة مذاهب من أبرزها، أنه على تقدير: يوم عاصف الريح، فحذفت (الريح) لأنّها ذكرت سابقاً، أو أنّه من باب النعت السببيّ إلى غير ذلك من التوجيهات، وهذه التوجيهات التي قالوا بها لا تمثل خروجاً على قواعد العرب في تركيب الكلام، بل جاءت منسجمة معها، وإذا كان الجرّ على الجوار شذوذاً ـ كما صرح كبار النحويين ـ فإنَّ حمل الآية الكريمة عليه لا ينسجم مع قدسية القرآن الكريم لغةً وتشريعاً، لأنه يمثُل أعلى مراتب الفصاحة العربية، بل هو أفصح كلام على الإطلاق منذ نشوء العربية وحتّى قيام الساعة وانتهاء هذا الوجود الآدمي على وجه الأرض، وهذه ليست دعوى، وإنما هي حقيقة لم يختلف فيها اثنان. قال النحّاس عند حديثة عن الآية «هذا ممّا لا ينبغي أنْ يُحمل عليه كتاب الله جلّ وعزّ عليه ـ يعني الجرّ على الجوار ـ وقد ذكر سيبويه أنَّ هذا من العرب غلط، واستدلّ بأنهَّم إذا ثنّوا قالوا: هذان جحرا ضبٍّ خرِبان، لأنّه قدا استبان بالتثنية والتوحيد، ونظير هذا الغلط قول النابغة:

أمــن آل مــيّــة رائــحٌ أو مــغــتــدي عــجــلان ذا زادٍ وغــيــرُ مــزوّدِ
زعــم الــبــوارحُ أنَّ رحــلــتــنــا غــداً وبــذاك خــبَّــرنــا الــغــرابُ الأســودُ

فلا يجوز مثل هذا في كلام ولا لشاعر نعرفه، فكيف يجوز في كتاب الله جل وعز[92].

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[93] حيثُ قرأ يحيى بن وثّاب والأعمش ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينِ﴾ فأوّل ما يقال بشأنها: إنَّ القراءة شاذة، والقراءة الشاذّة ليست بقرآن، قال الإمام النووي «لا يجوز القراءة في الصلاة ولا غيرها بالقراءة الشاذة، لأنّها ليست قرآناً، لأنَّ القرآن لا يثبت إلاَّ بالتواتر، والقراءة الشاذة ليست متواترة، ومَنْ قال غيره فغالط أو جاهل»[94] وعلى فرض

(92) إعراب القرآن: 2/ 181 ـ 182.

(93) سورة الذاريات، الآية: 58.

(94) الإتقان: 1/ 82.

حُجّيتها اللغوية فإنَّ العلماء قد وجهوا هذه القراءة توجيهات مختلفة كلّها مقبولة ومنسجمة مع كلام العرب إلاّ الخفض على الجوار، وقد ذكرت عند حديثي عن الآية الإشكال الوارد بشأنها من حيث الاختلاف في التذكير والتأنيث.

ومنها قراءة حمزة والكسائي لقوله تعالى في سورة الواقعة: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ* لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ * وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ * وَحُورٌ عِينٌ﴾[95]. حيث قرأا ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾، بالجر، وقد بيّنتُ عند حديثي عن الآية أنَّ ابن هشام الأنصاري قد انفرد في توجيه القراءة بالخفض على الجوار، وغيره من العلماء لهم فيها توجيهات مختلفة ـ كما مرَّ ـ منها العطف على اللفظ دون المعنى، وعلى تقدير (ينعمون بحورٍ عين).

أو على تقدير: في جنات النعيم وفي حورٍ عين، أو على العطف على المجرور بالباء. وقالوا: لا ينكر أنْ يكون لأهل الجنة لذّة في التطواف عليهم بالحور. وكل هذه الأوجه ليس فيها مخالفة لغوية، وبعيدة عن الشذوذ، وما له وجه في العربية يُعّول عليه بخلاف الشاذّ. فليس من الصواب الحمل على الشاذ مع وجود توجيه فصيح يعتمد عليه في تخريج الشواهد المختلفة، ولهذا نجد أغلب العلماء الذين تحدّثوا عن القراءة قد قالوا بغير الحمل على الجوار، حتّى الفرّاء الذي قال بالخفض على الجوار في مواضع من كتابه (معاني القرآن)، لم يقل به في القراءة محلّ البحث، لحجيّة التوجيهات التي قيلت. يُضاف إلى ذلك أنَّ العلماء قد رجحّوا قراءة الرفع حتّى قال الزجّاج: مَنْ قرأها بالرفع فهو أحسنُ الوجهين[96].

أمّا قراءة حمزة والكسائي لقوله تعالى في سورة البروج: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾[97] حيث قرأا ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ بالخفض على الجوار لأنَّ

---

(95) سورة الواقعة، الآيات: 17 ـ 22.

(96) معاني القرآن للزجاج: 5/ 111.

(97) سورة البروج، الآيتان: 14 و15.

المجيد من أسماء الله تعالى فالكلمة وصف (ذو العرش) لا العرش فإنَّ أغلب العلماء الذين تيسَّر لي الاطلاع على آرائهم ذهبوا إلى صحة كون الميجد صفة للعرض، وقد ذكرتُ قبلُ أقوال لعلماء اللغة بهذا الشأن، والفارسي الذي قال بجوار الخفض على الجوار، قال عن القراءة: «وإذا جاز وصف العرش المجيد في قول مَنْ جرّ وجاز وصف القرآن في قوله: «بل هو قرآن مجيد» يمتنع في القياس أنْ يوصف به الأناسيّ[98] وأكرّر ما قلته بعدم حجيّة توجيه قراءة الخفض على الجوار مع وجود توجيه آخر مبني على حجّة أقوى ينسجم مع استعمالات العرب الفصيحة في كلامهم، وليس من السائغ لغوياً العمل بالشاذ وإغفال الفصيح. وقد قال العلماء: إذا تعارض ارتكاب شاذ ولغة ضعيفة فارتكاب اللغة الضعيفة أولى من الشاذ[99] وكذلك إذا تعارض مجمع عليه ومختلف فيه[100].

أقول: على أيّ محمل حُملت الآيات السابقة، والقراءات الشاذة فإنّ الأولى عدم الأخذ بالشاذ بناءً على ثبوت الحقائق اللغوية في هذا المقام، وأقوال العلماء بهذا الشأن. وأخيراً قراءة ابن كثير وحمزة وأبي عمرو لقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾[101] بخفض الأرجل، حيث ذهب بعضهم إلى حمل القراءة على الخفض على الجوار، فقبل الإشارة إلى أقوال بشأن توجيه القراءة لا بُدَّ من ذكر أمرين هما:

1 ـ إنَّ الحمل على الجوار عند أغلب العلماء قالوه في أمثلة النعت خاصّة، والآية الكريمة فيها عطف، قال أبو حيّان: «وأمّا في العطف فلم يحفظ ذلك في كلامهم ولذلك ضعف جداً قول مَنْ حمل قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ في قراءة مَنْ خفض (وأرجلِكم) على الجوار، والفرق بينه وبين النعت أنَّ الاسم في باب النعت تابع لما قبله

(98) الحجة للفارسي: 6/ 393.

(99) الاقتراح: 122.

(100) المصدر السابق: 123 ـ 124.

(101) سورة المائدة، الآية: 6.

من غير وساطة شيء، فهو أشدّ له مجاورة بخلاف العطف إذ قد فصل بين الاسمين حرف العطف»[102] وقال ابن هشام «وأمّا المعطوف فلقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ في قراءة مَنْ جرّ الأرجل لمجاورته للمخفوض وهو الرؤوس، وإنّما كان حقّه النصب كما هو في قراءة جماعة آخرين وهو منصوب بالعطف على الوجوه والأيدي، وهذا قول جماعة من المفسرين والفقهاء، وخالفهم في ذلك المحققون ورأوا الخفض على الجوار لا يحسن في المعطوف لأنَّ حرف العطف حاجز بين الاسمين ومبطل للمجاورة»[103].

2 ـ إنَّ العلماء قد صرّحوا في أكثر من موضع أنَّ الخفض على الجوار يرد في كلام بعضهم عند وضوح المعنى (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ) لأنَّ (الضبّ) لا يوصف بالخراب وإنّما هو نعت للجحر أمّا مع اللبس في المعنى فلا يجوز، وقراءة الجرّ في الآية الكريمة فيها لبس، لأنَّ سياق الآية محمول على العطف فيها والعطف بهذا المعنى يوجب المسح لا الغسل، وقد أثبت فريق من العلماء الغسل للأرجل لا المسح، ولهذا فإنَّ القول بالجوار باطل من خلال هذا المعنى.

قال أبو حيّان: (وهذا الذي ذكرناه من الخفض على الجوار إنّما جاز لأمن اللبْس ولم يسمع شيء فيما ألبس)[104] وقال الرضي الأسترابادي: (وقد يوصف المضاف إليه لفظاً والنعت للمضاف إذا لم يلبس ويُقال له الجرّ بالجوار وذلك للاتصال الحاصل بين المضاف والمضاف إليه)[105] والأمران يلزمان بعدم حمل قراءة الجر على الخفض على الجوار.

(102) الهمع: 4/ 304.

(103) شرح شذور الذهب: 355.

(104) التذكرة: 346، الارتشاف: 2/ 583.

(105) شرح الرضي على الكافية: 2/ 328.

وللعلماء في توجيه القراءة أقوال ذكرتها مفصَّلة في محّلها، وأرى أنَّ العلماء إذا كانوا يرون في توجيه الحمل على الجوار دليلاً لوجوب الغسل لما ذهبوا يلتمسون توجيهات أخرى وأدلّة مختلفة للحكم بالغسل في الأرجل، وقد قال بعضهم إنَّ القرآن جاء بالمسح لكنَّ السُنّة أوجبت الغسل[106].

وقال آخرون إنَّ معنى المسح في الآية الغسل، وهو عطف على الرؤوس، وقال آخرون على معنى (فاغسلوا) إلى آخر أقوالهم بهذا الشأن. والذي أخلص إليه إضافة إلى ما ذكرته، وإلى ما قاله العلماء بشأن الآية وما قبلها إضافة إلى ما قالوه في الأصول النحوية، إذا ثبت أنَّ حكم الأرجل الغسل فلا يمكن استفادة ذلك من الخفض على الجوار، لأنَّ الأصول اللغوية تحكم بخلاف ذلك. قال ابن خالويه: «ولا وجه لمن ادّعى أنَّ الأرجل مخفوضة بالجوار، لأنَّ ذلك مستعمل في نظم الشعر للاضطرار وفي الأمثال. والقرآن لا يحمل على الضرورة وألفاظ الأمثال[107]، وفي ما قاله الزجّاج والنحّاس تأكيد لما ذكرنا: «فأما الخفض على الجوار فلا يكون في كلمات الله»[108] والجوار لا يقع في القرآن ولا في كلام فصيح وهو عند رؤساء النحويين غلط ممن قاله من العرب»[109].

ومن شواهدهم الشعرية، قول الشاعر:

أطوف بها ولا أرى غيرها … كما طافَ بالبيعةِ الراهبِ

والبيت مجهول القائل، ولم يرد في أغلب كتب النحو التي تحدثت عن الجرّ على الجوار، ومَنْ أورده خرّجه على وجوه ذكرتها في محلّها، والآخر مجهول القائل أيضاً وهو:

كأنما خالطت قُذام أعينها … قطناً بمستحصدِ الأوتارِ محلوجِ

وعنه أقول: إنّني لا أرى مانعاً من كون (محلوج) صفة للأوتار، من باب

---

(106) معاني القرآن: 1/ 302، حجة ابن خالويه: 129، الكشف: 1/ 406.

(107) حجة ابن خالويه: 129.

(108) معاني القرآن للزجاج: 2/ 153.

(109) إعراب القرآن للنحاس: 3/ 153.

(محلوج الأوتار) على حذف المضاف، وبناءً على التفسير اللغوي الذي ذكرته. والعلماء قالوا: إنّه لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله، وعلّة ذلك عندهم الخوف من كون ما أُحتجَّ به لمولّد أو قاله مَنْ لا يوثق بفصاحته، وقد نقل السيوطي عن النحّاس قوله: أجاز الكوفيون إظهار (أنْ) بعد (كي) واستشهدوا بقول الشاعر:

أردتُ لكيما أنْ تطيرا بقربتي فتتركَها شنّاً ببيداء بلقع

قال: والجواب أنَّ هذا البيت غير معروف قائله، ولو عُرف لجاز أن يكون من ضرورة الشعر[110].

وقد قال بعض العلماء عن بيْتِ امرئ القيس:

كأنَّ ثبيراً في عرانين وَبلهِ كبيرُ أناسٍ في بجادٍ مزمّلِ

إنَّ (مُزمّل) صفة حقيقية لـ (بجاد)، والتقدير عندهم (مزمّل فيه) ثم حذف الجرّ فارتفع الضمير واستتر في اسم المفعول»[111]. وقيل فيه أوجه أخرى. والبيت رُوِيَ برفع (مزمّل) على الإقواء[112]. وآخرها بيت الحطيئة:

فإيّاكم وحيّة بطنِ وادٍ هموزِ الناب ليسَ لكم بسيّ

على أنَّ (هموزِ) نعت للحيّة المنصوبة، وجُرّ لمجاورته لأحد المجرورين. وقد رُوي البيت بفتح (هموزَ) وعلى هذه الرواية لا شاهد فيه. وفي أدّلة النحو، إذا كان أحد النقلين على وفق القياس والآخر على خلاف القياس فإنَّ الأخذ بالرواية التي توافق القياس أولى من الرواية المخالفة للقياس[113] والشاهد إذا تطرّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال. وأختم حديثي عن الشواهد الشعرية بقول النحّاس «فلا يجوز مثل هذا في كلام ولا لشاعر نعرفه»[114].

---

(110) الاقتراح: 55 ـ 56.

(111) خزانة الأدب: 5/ 99.

(112) شرح المعلقات التسع: 48.

(113) لمع الأدلة: 137.

(114) إعراب القرآن: 2/ 182.

إن مهمّة الباحث وغايته الوصول إلى أفضل النتائج التي ترجّح هذا الاستعمال أو ذلك، أمّا القول بفروض لغوية ثم محاولة إخضاع نصوص موضوعة أو محرّفة أو على غير هذا المحل لها، فخلاف غاية الدارس، وتدخل ضمن المجهود الذهني الذي عليه «أثر الصنعة المخالفة للغة، وبناءً على ذلك فإنَّ الشواهد النحوية التي داخلها الضعف بسبب القواعد تستحق جهداً يعيد إليها وجهها الصحيح في الاستعمال، فالشواهد مجهولة النسبة أو متعددة النسبة، وحتّى المنسوبة وهي تخالف القواعد يجب أنْ تدرس ويُعاد النظر بشأنها حتى يتم تعديل النظرة للمسائل والآراء التي بنيت عليها. وأدعو الباحثين إلى دراسة الشواهد المتعددة الوجوه، والمصنوعة، والمحرّفة حيث يجب جمع آراء العلماء بشأنها من متقدمين أو متأخرين وعرضها على مصادر اللغة والأدب الموثقة لمعرفة الصحيح من الزائف، والموثّق من غير الموثّق والمغير، ليتبقى الصحيح الموثّق، وينُفى الزائف من الدراسة، ويُعاد النظر فيما داخله التغيير ليعود إليه وجهه الصحيح، ويترتّب على ذلك بالضرورة تعديل النظرة للمسائل النحوية والآراء التي بنيت على هذه الشواهد[115]. ومن مجمل ما تقدّم يترجّح عندي أنَّ القول الذي بنيت عليه مسألة الخفض على الجوار يندرج ضمن الأقوال والشواهد المشكوك في صحتها، ومعتمدي في هذه النتيجة جملة أمور منها:

1 ـ قول أغلب العلماء بشذوذه.

2 ـ قول أغلب العلماء بضعفه.

3 ـ تصريح بعضهم بأنّه ضرب من الغلط.

4 ـ تنزيه القرآن من وقوعه فيه.

5 ـ حمل شواهده ـ إنْ صحّت ـ على محامل مختلفة ومنها الضرورة.

6 ـ قياسه على الأمثال، والأمثال يُتكلّم بها هي ولا تبنى القواعد على الشاذّ منها، قال الزمخشري والأمثال يتكلّم بها كما هي، فليس لك أنْ تطرح شيئاً من علامات التأنيث في (أطرِّي فإنك ناعلة) ولا في (رمتني بدائها

---

(115) الرواية والاستشهاد: 281.

وانسلّت)، وإنْ كان المضروب له مذكّراً، ولا أن تبدل اسم المخاطب من عقيل وعمرو في (أشئت عُقيلُ إلى عقُلِك) و(هذه بتلك فهل جزيتك يا عمرو) والتمثُّل تطلب المماثلة، كالتعهُّد والتوقُّع والتوكُّف بمعنى تطلُّب العهد والوقوع والوكيف ولهذا تمثّلتُ حاتماً أجود من تمثلت به كتعهدّته وتوقعته وتوكفته والضرب البيان من قولك: ضرب موعداً أي: بيّنه[116].

7 ـ ضعف حجيّة الشواهد التي استشهدوا بها للمسألة كما مرّ بنا.

وعلى فرض ورود هذا القول ـ أعني (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ) ـ عن بعض الأعراب فإنه محمول على ضرب من المشاكلة الصوتية سببها ثقل التعبير بالرفع عند بعضهم، والقول بالرفع قد نُقل عن العرب كما ذكره سبويه وغيره. وربّما قيل في وقت متأخّر حينما بدأت العلوم تتأثر بالمؤثرات العقلية والفلسفية وتطرّق الأحاجي إليها أو أنه من باب مقولة وضوح المعنى ودوره في عدم التقيّد بالحركة الإعرابية، شأن شأن قولهم (خرقَ الثوبُ المسمارَ). ولكنّني أرى أنّها ليست من سليقة العربي في كلامه، لأنَّ العربي قبل عصر النحاة لا يرى مدلولاً للحركة الإعرابية في تركيب كلامه بسبب سليقته اللغوية التي كانت دليله في سلامة التعبير، فهو لا يعرف مصطلحات النحاة التي نعرفها بل يعيبها، ولكنّه يتصّف بسلامة التعبير في لغته الفصحى، وإذا كان كذلك فلا يتأتّى له أنْ يخالف قانون الفصاحة هذا إلاّ إذا خرج عن فصاحته، وتأثّر بلغة التخاطب التي تشوبها بعض الشوائب في بعض العصور ولا يكون حجّة في هذا المقام، لا ننسى أنَّ الدرس النحوي قد تأثّر في مراحل مختلفة من عمره لأهواء مختلفة وأغراض متعددة تعمّدت الوضع، وتعمّدت توجيه الشواهد لأغراضها، وليكن الفيصل في هذا الأمر وغيره من المسائل النحوية أساليب العرب الموثوق بها، البعيدة عن التأويل. وإذا قيل إنَّ القول منقول عن أثبات ونقل أثبات ولا بُدَّ من التسليم بصحته فأقول إنّه محمول على النعت السببي كقولنا (سلّمتُ على زيدِ العالِم

---

(116) المستقصي: 1/ 175، 121 (يُضرب المثل الأول في حث الرجل على الأمر الشديد إذا كان قوياً عليه، والثاني يُضرب بالشماتة بالجاني على نفسه).

أبوه) فكلمة (العالم) ليس نعتاً لزيد، بل هي صفة للأب وجرّها للتبعية في مدلول السبب وليس للمجاورة. وليس موضعاً للقياس آمل أنْ أجد عند القارئ الكريم ما يعين في تقويم البحث ومن الله استمدّ العون، هو حسبي ونعم الوكيل. وآخر دعوانا أن الحمدُ لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم.**

2 ـ **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر**، للشيخ أحمد بن عبد العزيز الدمياطي، بيروت ـ لبنان.

3 ـ **الاتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي، مطبعة الحلبي، القاهرة 1951م.

4 ـ **ارتشاف الضرَب من لسان العرب**، أبو حيّان الأندلسي، تحقيق د. مصطفى النمّاس، مطبعة النسر الذهبي 1984م.

5 ـ **الأزهية في علم الحروف**، عليّ بن محمد الهرويّ، تحقيق عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1983.

6 ـ **أسرار العربية**، أبو البركات الأنباري، تحقيق محمد بهجة البيطار، مطبعة الترقي 1957.

7 ـ **الأضداد**، محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت 1987م.

8 ـ **إعراب القرآن**، أبو جعفر النحّاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد. منشورات وزارة الأوقاف العراقية، مطبعة العاني ـ بغداد.

9 ـ **الاقتراح في علم أصول النحو**، جلال الدين السيوطي، تحقيق د. أحمد الحمصي ود. محمد أحمد قاسم، جروس برس 1988م.

10 ـ **الأمثال**، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق د. عبد المجيد قطامش، دار المأمون دمشق وبيروت 1980م.

11 ـ **إملاء ما منَّ به الرحمن**، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مصطفى البابي الحلبي 1969م.

12 ـ **البحر المحيط**، أبو حيّان الأندلسي، مصوّرة دار الفكر 1980م.

13 ـ **البيان في غريب إعراب القرآن**، أبو البركات الأنباري، تحقيق طه عبد المجيد طه، الهيئة المصرية العامة للتكاب 1969م.

14 ـ **التبيان في تفسير القرآن**، أبو جعفر الطوسي، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

15 ـ **تذكرة النحاة**، أبو حيّان الأندلسي، تحقيق د. عفيف عبد الرحمن مؤسسة الرسالة، بيروت 1986م.

16 ـ **تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)** طبعة مصورة عن دار الكتب المصرية.

17 ـ **الحجة في القراءات السبع لابن خالويه**، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم دار الشرق 1977م.

18 ـ **الحجة للقرّاء السبعة**، أبو علي الفارسي، تحقيق قهوجي وجويجاتي، دار المأمون للتراث، دمشق.

19 ـ **خزانة الأدب**، عبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1967 ـ 1983.

20 ـ **الخصائص** ـ ابن جنّي ـ تحقيق محمد علي النجار لبنان ـ بيورت، دار الهدى للطباعة والنشر.

21 ـ **ديوان الأعشى**، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب بيروت 1980م.

22 ـ **ديوان امرئ القيس برواية الأعلم**، تحقيق أبي شنب الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974م.

23 ـ **الرواية والاستشهاد باللغة**، د. محمد عيد، عالم الكتب القاهرة 1976م.

24 ـ **السبعة في القراءات**، ابن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف ط2، دار المعارف.

25 ـ **شرح شذور الذهب**، ابن هشام الأنصاري، تحقيق الفاخوري دار الجيل 1988م.

26 ـ **شرح القصائد السبع الطوال**، ابن الأنباري، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف 1980م.

27 ـ **شرح القصائد العشر**، الخطيب التبريزي، تحقيق د. محمود فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980م.

28 ـ **شرح الكافية**، الرضي الاسترابادي، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر ـ مؤسسة الصادق، طهران.

29 ـ **شرح المعلقات السبع، الزوزني**، دار مكتبة الحياة بيروت.

30 ـ **شواذ القراءات**، عني بنشره ج براجشتراسر، عالم الكتب، بيروت.

31 ـ **غريب الحديث**، الخطابي، تحقيق عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، من منشورات مركز البحث العلمي مكة المكرمة دار الفكر، دمشق 1982م.

32 ـ **الكامل**، المبرّد ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، دار النهضة، مصر.

33 ـ **كتاب الجمل المنسوب إلى الخليل** ـ تحقيق د. فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985م.

34 ـ **الكتاب سيبويه**، تحقيق عبد السلام محمد هارون الهيئة المصرية العامة للكتاب.

35 ـ **الكشاف**، الزمخشري، طبعة دار الفكر.

36 ـ **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها**، مكي بن أبي طالب تحقيق محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1974م.

37 ـ **لسان العرب**، ابن منظور ـ صادر، بيروت.

38 ـ **لمع الأدلة**، أبو البركات الأنباري، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر 1972م.

39 ـ **مجاز القرآن**، أبو عبيدة معمر بن المثنى ـ تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي.

40 ـ **مجمع الأمثال**، الميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد دار الفكر 1972م.

41 ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الطبرسي، دار صعب بيروت 1379هـ.

42 ـ **المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات**، تحقيق علي النجدي ناصف وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ج1 1386هـ، ج2 1389هـ.

43 ـ **المستقصي في أمثال العرب**، الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت 1977م.

44 ـ **مشكل إعراب القرآن**، مكي بن أبي طالب ـ تحقيق د. حاتم صالح الضامن، من منشورات وزارة الإعلام العراقية دار الحرية 1975.

45 ـ **معاني القرآن**، الأخفش، تحقيق فائز فارس 1983م.

46 ـ **معاني القرآن**، الفرّاء، عالم الكتب 1983م.

47 ـ **معاني القرآن وإعرابه للزجّاج**، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي عالم الكتب 1988م.

48 ـ **مغني اللبيب**، ابن هشام، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر بيروت 1979م.

49 ـ **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصبهاني دار المعرفة، بيروت.

50 ـ **المقتضب**، المبرّد، تحقيق عبد الخالق عضيمة طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

51 ـ **النشر في القراءات العشر لابن الجزري**، تصحيح عليّ محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.

52 ـ **النهاية في غريب الحديث**، ابن الأثير، تحقيق الزاوي والطناجي، دار الفكر 1979م.

53 ـ **همع الهوامع**، السيوطي، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت.



أثر الإعراب في الوقف والابتداء

دكتور جاسم محمّد سهيل
المعهد العالي لإعداد المعلمين - جنزور

لقد اكتنف علماء العربية والقراءات علم الوقف والابتداء بكامل العناية وأحاطوه بوافر الرعاية؛ لأن له أثراً كبيراً في انكشاف المعاني وبيان الأحكام إذ يُعرف به (كيف أداء القرآن، ويترتب على ذلك فوائد واستنباطات غزيرة، وبه تتبين معاني الآيات، ويؤمن الوقوع في المشكلات)[1].

ولذا كَثُرت التصانيف في هذا العلم، فمنها (ما أثروه عن النحاة، ومنها ما أثروه عن القرّاء، ومنها ما اقتدوا فيه بالسنة فقط كالوقف على أواخر الآي، وهي مواقف النبي ﷺ)[2].

---

(1) البرهان في علوم القرآن 1/ 342.

(2) المصدر نفسه 1/ 354. وينظر: التمهيد في علم التجويد 177.

ومن أهم هذه المصنفات التي ألفت في هذا العلم: «إيضاح الوقف والابتداء» لأبي بكر الأنباري (ت328هـ)، و«القطع والائتناف» لأبي جعفر النحاس (ت338هـ)، و«الاكتفاء في علم الوقف والابتداء» لأبي عمرو الداني (ت 444هـ) وغيرها كثير[3].

ولا عجب في ذلك، فمواضع الوقف والابتداء ترتبط ارتباطاً وثيقاً (بالمعنى أولاً، وبالحكم الإعرابي ثانياً)[4] ولهذا كله حضّ الأئمة الأعلام على تعلّم هذا العلم ومعرفته والوقوف على دقائقه وأسراره[5].

ولم يكن الاهتمام به محصوراً في تلاوة القرآن العظيم، وتدبّر معانيه وتفهّم مقاصده، وإنّما امتدّ إلى لغة الخطاب بين الفصحاء العرب، فهذا أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) يقول لرجُلٍ مَعَهُ ناقة: أتبيعها بكذا؟ فيقول له الرجل: لا عافاك الله، فقال له لا تقل هكذا ولكن قل: لا، وعافاك الله[6].

وقبل البدء بعرض مسائل تبيّن أثر الإعراب في الوقف والابتداء لا بد من بيان معاني الوقف والابتداء والإعراب بإيجاز وبما يناسب هذا البحث.

الوقف في اللغة هو الكفّ عن الفعل والقول، وهو مصدر الفعل (وقف) يقال: وقف وقفاً ووقوفاً، ووقّفت القارئ توقيفاً أي علّمته مواضع الوقوف، والوقّاف هو الذي لا يستعجل الأمور وهو فعّال من الوقوف، والوقّاف هو الذي يحجم عن القتال كأنه يقف نفسه عنها ويعوقها[7].

وهو في الاصطلاح عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمناً يتنفس فيه بنية استئناف القراءة لا بنيّة الإعراض، ويكون في رؤوس الآي وأوساطها ولا يأتي في وسط الكلمة[8].

---

(3) ينظر: بحث «كتب الوقف والابتداء وعلاقتها بالنحو» للدكتور أحمد خطاب العمر المنشور في مجلة المجمع العلمي العراقي ج4، م31، 1400هـ ــ 1980م.

(4) القطع والائتناف. مقدمة المحقق 12.

(5) ينظر: النشر في القراءات العشر 1/ 255.

(6) ينظر: القطع والائتناف 93.

(7) ينظر مقاييس اللغة، وأساس البلاغة، ولسان العرب، وتاج العروس مادة (وقف).

(8) الاتقان في علوم القرآن 1/ 244.

والوقف عند علماء القراءة أربعة أقسام[9]:

الأول: وقف انتظاري: وهذا يحصل عند من أراد أن يجمع عدة روايات من القراءات العشر المتواترة، حيث يقف عند كلمة ليعطف عليها غيرها بوجوه القراءات الموجودة فيها.

الثاني: وقف اختياري، وهذا يحصل عند سؤال ممتحن أو تعليم قارئ من شيخه.

الثالث: وقف اضطراري، وهذا يحصل عند حالة الاضطراب بسبب ضيق نفس أو عطاس أو نسيان أو نحو ذلك، وهذا الوقف جائز على أية كلمة، ولكن ينبغي للقارىء عندئذٍ وصلها بما بعدها إذا لم يكن قد تمّ المعنى، وإذا كان المعنى قد تمّ فيحسن له الابتداء بما بعدها.

الرابع: وقف اختياري: وهذا القسم تحته خمسة أنواع:

النوع الأول: الوقف اللازم

وهو ما لا يتعلق بما بعده لا لفظاً ولا معنًى، وإذا وصل أُفهم معنًى غير المعنى المقصود، وهذا النوع الذي يرمز له في المصحف الشريف بحرف (م) ومثاله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[10] فالوقف على كلمة ﴿يَسْمَعُونَ﴾ وقف لازم.

النوع الثاني: الوقف التام

وهو الوقف على ما تمّ معناه ولم يتعلق بما بعده لا لفظاً ولا معنًى ولكنّه لو وصل بما بعده لا يتغير المعنى غالباً، وكثيراً ما يقع هذا النوع عند رؤوس الآي وعند انقضاء القصص كالوقف على قوله تعالى: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[11]، وعلى كلمة ﴿ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ من قوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن

---

(9) الملخص المفيد في علم التجويد 139 ـ 141.

(10) سورة الأنعام، الآية: 36.

(11) سورة الفاتحة، الآية: 4.

رَبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[12]، وهذا النوع يرمز له في المصحف برمز (قلى) أو (ط).

النوع الثالث: الوقف الكافي

وهو الوقف على ما تم في نفسه ولكنه تعلّق بما بعده معنًى لا لفظاً، ومثاله في قوله تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[13] وقف كافٍ، وقوله تعالى: ﴿فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ﴾[14] هذا أكفى منه، وقوله تعالى: ﴿بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾[15]، أكفى منهما وقس على هذا، وهذا النوع يرمز إليه في المصحف برمز (صلى) أو بحرف (ج).

النوع الرابع: الوقف الحسن

وهو الوقف على ما تمّ في نفسه ولكنه تعلق بما بعده لفظاً ومعنًى، ومثاله في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[16]، فالوقف على كلمة (هُوَ) وقف حسن، إلاّ أنّ الوصل أولى لارتباط الجملة التالية بما قبلها، وهذا النوع يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده إذا كان رأس آية فقط، وهذا النوع أيضاً يرمز له في المصحف برمز (صلى) أو بحرف (ص) أحياناً؛ ويقع هذا النوع بين الصفة وموصوفها أو بين المستثنى والمستثنى منه، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[17] ثم يبدأ فيقول: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فعندئذٍ يكون الوصل أولى.

النوع الخامس: الوقف القبيح

وهو الوقف على ما تم في نفسه وذلك لتعلقه بما بعده لفظاً أو معنًى،

---

(12) سورة البقرة، الآية: 5.

(13) سورة البقرة، الآية: 10.

(14) سورة البقرة، الآية: 10.

(15) سورة البقرة، الآية: 10.

(16) سورة الأنعام، الآية: 17.

(17) الفاتحة، الآية: 2.

كالوقف على كلمة ﴿ٱلۡحَمۡدُ﴾ من قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾[18]، أو الوقف على ما يغيّر المعنى كالوقف على كلمة ﴿فَقِيرٌ﴾ من قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُ﴾[19]، ويرمز إلى هذا النوع بحرف (لا) في المصحف غالباً[20].

وأما الابتداء فأصله من بدأ يقال: بدأ الله الخلق وابتدأه، تريد أول الشيء[21].

وقد أُطلق هذا المصطلح على الشروع في قراءة القرآن الكريم بعد توقف القارئ ليستريح في القراءة المتواصلة، ويطلق أيضاً على الشروع في قراءة غير القرآن الكريم بعد توقف المتكلم للاستراحة ويستخدم مع الابتداء لفظ الاستئناف أو الائتناف والمعنى متقارب[22].

وأما الإعراب فهو في اللغة مصدر «أعرب»، ومن معانيه الإبانة والإفصاح والوضوح، يقال: أعرب بحجته إذا أفصح به وأبان عنها، وفي الحديث: (الثيّب تعرب عن نفسها أي: تفصح)[23].

والإعراب في اصطلاح النحاة: هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ[24]

وفي الإعراب تميّز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين[25].

والإعراب من غير ريب أصيل في العربية وجزء من نظامها، ومظهر من أهم مظاهرها[26]، على خلاف ما ذهب إليه بعض الباحثين إذ زعموا أنّ الإعراب

---

(18) الفاتحة، الآية: 2.

(19) سورة آل عمران، الآية: 181

(20) الملخص المفيد في علم التجويد 139 ـ 141.

(21) أساس البلاغة (بدأ).

(22) المعنى وأثره في الوقف والابتداء 13.

(23) الصحاح ولسان العرب مادة (عرب).

(24) الخصائص 1/ 35.

(25) الصحابي 309.

(26) فقه اللغة (علي عبد الواحد وافي) 210 ـ 216، وظاهرة الإعراب في ضوء رسم المصحف 19.

إنما هو قصة مخترعة مختَلَقةٌ من قبل أوائل النحاة ولم تعرفه العربية من قبلهم[27].

ولا جرم أن لاختلاف الإعراب تأثيراً كبيراً في اختلاف المعاني وبيان ما يتوخى منها، وقد يعطى الوقف على موضع الكلام معنى غير المعنى الذي يفيده الكلام لو وقف منه على موضع آخر، إذ إن (الوقف يكون تاماً على تفسير وإعراب، وقراءة غير تام على آخر إذ الوقف تابع للمعنى)[28].

ولعلي أوفق وأنا أحاول بيان أثر الإعراب في الوقف والابتداء من خلال المسائل والأمثلة التي توضحها:

أولاً ـ الأثر الإعرابي يفضي بالمعاني إلى العطف أو الاستئناف

فإذا كان المعنى مستأنفاً انقطع من سابقه، ولم يعد له علاقة بما قبله، وإذا كان المعنى عطفاً اقتضى الوصل وعدم الوقف لتعلقه بما قبله، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[29].

فمن قرأ ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ﴾ بالنصب وهي قراءة عاصم وحمزة وابن عامر وخلف ويعقوب والأعمش والحسن البصري[30]، اقتضى ذلك الوصل وعدم الوقف على «تدرسون»، لأنّ «ولا يأمركم» منصوب معطوف على المنصوب قبله وهو «أن يؤتيه». . ومن هنا كان «ولا يأمركم» متعلقاً بما قبله بالعطف عليه، ومن قرأ «ولا يأمرُكُم» بالرفع، وقف على «تدرسون» وابتدأ «ولا يأمرُكم» وجعله كلاماً مستأنفاً منقطعاً عن سابقه وليس له تعلّق بالفعل المنصوب قبله.

(27) من أسرار اللغة 198.

(28) منار الهدى 7.

(29) سورة آل عمران، الآيتان: 79 و80.

(30) الكشف 1/ 350، والتيسير 89، والإرشاد 277، والنشر 2/ 2440، والإتحاف 1/ 482.

ثانياً ـ التوجيه الإعرابي يؤدي إلى اختلاف المعاني، واختلاف الوقف على الألفاظ

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٞ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ﴾(31).

فقد قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي وعاصم برواية شعبة وأبو جعفر المدني ويعقوب وخلف وابن محيصن والحسن البصري والأعمش في رواية الشنبوذي عنه «يعقوبُ» بالرفع(32).

وقراءة الرفع هذه تقتضي أن يكون الوقف على قوله تعالى: ﴿فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ﴾، ويكون هذا الوقف تاماً، وتقتضي أيضاً أن يكون الابتداء بقوله: ﴿وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ﴾، فيكون يعقوب مرفوعاً على الابتداء، ويكون الجار والمجرور قبله وهو ﴿وَمِن وَرَآءِ﴾، خبراً مقدماً وتكون البشارة بإسحاق(33)، ومنقرأ «يعقوبَ» بالنصب وهي قراءة ابن عامر وحمزة وعاصم برواية حفص، والأعمش برواية المطوعي، فمقتضى التقدير: وبشرناها بيعوقب أيضاً أو ووهبنا لها يعقوب(34).

ثالثاً ـ اختلاف التوجيه الإعرابي بحسب معنى العامل الداخل على الفعل وأثر ذلك في الوقف والمعنى

ويمكن أن يمثّل له بقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٗ لِّلۡمُتَّقِينَ وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ﴾(35).

---

(31) سورة هود، الآية: 71.

(32) التيسير 125، والإقناع 2/ 290، والإتحاف 2/ 131.

(33) المكتفى 212، والقطع والائتناف 392.

(34) معاني القرآن وإعرابه 3/ 62، وإعراب القرآن للنحاس 2/ 293 وإيضاح الوقف والابتداء 2/ 415، والتبيان في إعراب القرآن 2/ 707.

(35) سورة المائدة، الآيتان: 46 و47.

ولقد قُرئ قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ﴾ بالجزم على معنى الأمر فتكون اللام للطلب، وهي قراءة نافع وابن عامر وابن كثير وأبي عمرو وعاصم والكسائي وأبي جعفر المدني ويعقوب وخلف وابن محيصن المكي والحسن البصري[36].

وتقتضي هذه القراءة أن يكون الوقف على قوله تعالى: ﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾، وهو وقف تام. وأن يكون الابتداء بـ«وليحكم»... وتكون الجملة مستأنفة ومعناها أمر من الله (عز وجل) بالحكم بما أنزله في كتابه «الإنجيل» لأهل الكتاب، وليس لهذه الجملة ارتباط بما قبلها[37].

وقُرىء «وليحكم» بالنصب وهي قراءة حمزة والأعمش[38] وتكون اللام للتعليل ويكون الفعل منصوباً بعدها متعلقاً بما جاء قبله وهو قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ﴾ إذ المعنى: وأتيناه الإنجيل وكي يحكم أهله بما أنزل الله فيه من الأحكام والتشريعات وعندئذ فلا وقف على «للمتقين» ولا يحسن الابتداء بـ «وليحكم» إلاّ إذا تعلقت لام كي بفعل محذوف دلَّ عليه أنزل والتقدير: وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه أنزلناه عليهم[39].

رابعاً ـ للعوامل الإعرابية المقدرة أثر في تحديد حكم الوقف ونوعه

ويوضح هذه المسألة ويجلّيها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم ۖ مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[40]، فقد قُرئ قوله تعالى: ﴿مَّتَٰعَ﴾ بالنصب وهي قراءة عاصم برواية حفص وقراءة الحسن البصري أيضاً[41]، ومن نصب «متاع» فعلى المصدر، والمعنى: تتمتعون

(36) السبعة 224، والمبسوط 185، والنشر 2/ 254، والإتحاف 1/ 537.

(37) المكتفي 166.

(38) التيسير 99، والجامع لأحكام القرآن 6/ 137، وزاد المسير 2/ 369.

(39) المكتفى 166.

(40) سورة يونس، الآية: 23.

(41) التيسير 121، والكامل 201، والإقناع 2/ 661، وزاد المسير 4/ 20، والإتحاف 2/ 107.

متاع الحياة الدنيا[42]، وقد ذهب ابن الأنباري إلى أن الوقف على «أنفسكم» جائز حسن، ويرى أبو عمرو أن «متاع» نصب بالفعل الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿بَغْيُكُمْ﴾، فلا يسوّغ الوقف على «أنفسكم» إذ المعنى «تبغون بغيكم» فلا يقطع «متاع» ممّا عمل فيه النصب وهو بغيكم[43].

وقرأ «متاع» بالرفع القرّاء الأربعة عشر[44] ما خلا عاصماً برواية حفص والحسن البصري، وقد تقدّم ذكر قراءة النصب لهما، ونخرّج قراءة الرفع على إضمار مبتدأ، والتقدير: ذلك متاع الحياة الدنيا، ويكون الوقف على قوله: «أنفسكم» والابتداء بقوله: ﴿مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ وهو وقف كاف لما ذكر أبو عمرو الداني[45].

خامساً ـ تنوع الوقف بحسب التوجيه الإعرابي والعامل فيه

وممّا يوضح ذلك ويبينه قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلْنَـٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِى وَكِيلًا * ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾[46]، وقد اتفق القرّاء على نصب «ذرية» واختلف في عامل النصب فقيل «ذرية»، منصوب على أنه مفعول به لفعل مقدر أي: أعني ذرية، وقيل «ذرية» منصوب على النداء المضاف، وقيل: إنه بدل من «وكيلاً» قبله، وقيل إنه مفعول به للفعل «تتخذوا» فمن قدّر النصب بالنداء أو أعني فالوقف كاف[47]، ومن جعل «ذرية» منصوباً على المفعولية لـ«تتخذوا» أو على البدلية من «وكيلاً» فلا يكون الوقف إلاّ على «ذرية من حملنا مع نوح وكيلاً على أنهما مفعولان لم يكن

(42) معاني القرآن وإعرابه 3/ 14، وإعراب القرآن للنحاس 2/ 250، ومشكل إعراب القرآن 1/ 341 ـ 342.

(43) إيضاح الوقف والابتداء 2/ 75، والمكتفي 204.

(44) المبسوط 233، والنشر 2/ 283، والإتحاف 2/ 107.

(45) المكتفي 204.

(46) سورة الإسراء، الآيتان: 2 و3.

(47) القطع والائتناف 435، والمكتفي 235.

الوقف على «وكيلاً»، وكذا إن جعلت «ذرية» بدلاً من «وكيلاً»، والتمام عند أبي حاتم «إنه كان عبداً شكوراً، وسوغ البدل من «وكيلاً» لأنه في معنى الجمع[48].

ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[49]، فمن قرأ غشاوة بالرفع وهي قراءة الجمهور[50] فالوقف على «سمعهم» وهو وقف كافٍ، وكذا من قرأ «غشاوة» بالنصب وهي رواية المفضل الضبي عن عاصم فإنه يُقدّر قبلها فعلاً محذوفاً ينصب به أي: وجعل على أبصارهم غشاوة[51].

ويكون الوقف على «وعلى سمعهم» كافياً لأنه يمكن الابتداء بما بعده من غير تعلق لفظي بما قبله إذ إنه ابتداء جملة أخرى وهي قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

وهكذا يكون الوقف كافياً وفق القراءتين، ولكنَّ أبا عمرو الداني ذهب إلى أنه لا يوقف على «سمعهم» في قراءة النصب لأن الغشاوة منصوبة بفعل دلّ عليه «ختم» إذ الختم في معنى: جعل فكأنه قال: وجعل على أبصارهم غشاوة[52].

سادساً ـ اختلاف الوقف باختلاف نوع الجملة ومحلها الإعرابي

وبيان ذلك أن الكلام قد يتركب من جملة إنشائية طلبية وأخرى خبرية، ولكلٍّ منهما وجهة في المعنى وسبيل، فيكون لذلك أثره في الوقف على الرغم من كون الموضوع واحداً، ويبيّن ذلك ويوضحه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا۟ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى

(48) القطع والائتناف 435.

(49) سورة البقرة، الآية: 7.

(50) الكامل 158، والإتحاف 1/ 377.

(51) دقائق التصريف 501، والتذكرة في القراءات الثمان 2/ 248.

(52) المكتفي 119.

ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ * فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ﴾[53].

فحينما نتأمل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، فإنّنا نجد جملاً طلبية فعلها فعل أمر «أفرغ.. ثبّت.. وانصرنا» وهو طلب خرج عن معناه الحقيقي إلى معنى الدعاء وهو سؤال الله تعالى إفراغ الصبر عليهم، وتثبيت أقدامهم، وأن يكتب لهم النصر على الكافرين، ويكون الوقف على قوله تعالى: ﴿ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، ويكون الابتداء حينئذٍ بجملة خبرية هي «فهزموهم بإذن الله» لتخبرنا بالنصر المؤزر المبين، وهزيمة الكافرين، وقتل الطاغوت جالوت على يد دادو، ويلاحظ هنا أن تنوع الجمل بين الإنشاء والخبر يقتضي الوقف على آخر الجملة الإنشائية المفيدة للدعاء، والابتداء بجملة خبرية ممّا يبيّن أن اختلاف معاني الجمل ومحلها الإعرابي له أثر في الوقف والابتداء[54].

سابعاً ـ أثر عود الضمائر في الوقف والابتداء

من نافلة القول أن نشير إلى أن الضمير هو كناية عن اسم ذكر قبله، فلا بد من عود الضمير إلى معين، وذلك يُعين من غير ريب على فهم المعاني وتحديد المقاصد، ولعود الضمير أثر ملموس في تحديد نوع الوقف، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ﴾[55].

فقد اختلف في عود الضمير «هو» إذ يحتمل أن يعود على «الله» تعالى والمعنى: إن الله تعالى هو الذي سمّاكم المسلمين من قبل، وهو الذي رجّحه

---

(53) سورة البقرة، الآيتان: 250 و251.

(54) ينظر: المعنى وأثره في الوقف والابتداء 107.

(55) سورة الحج، الآية: 78.

أبو عمرو الداني، ويكون الوقف وفاق هذا المعنى على قوله تعالى: ﴿وَفِى هَٰذَا﴾، واستدلَّ أبو عمرو على ما ذهب إليه بقوله: (واجعلنا مسلمين لك)، إذ هو دعاء من إبراهيم وليس بتسمية، فاستجاب الله دعاءه، واستدل أيضاً بالخبر، (تداعوا بدعوى الله الذي سماكم المسلمين المؤمنين عباد الله)[56] ويحتمل أن يعود الضمير على إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهو ما ذهب إليه الحسن البصري، والتقدير: إبراهيم سمّاكم المسلمين، ويكون الوقف بمقتضى هذا التأويل على: «من قبل»[57].

ثامناً ـ للتوجيه الإعرابي بين كون الفعل المضارع بصيغة النفي والنهي أثر في الوقف والابتداء

ويمكن أن نرى ذلك في توجيه قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾[58]، فقد قُرئ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْـَٔلُ﴾، بضم التاء ورفع اللام، فيصبح اللفظ نفياً، وهي قراءة السبعة ما خلا نافعاً، وقرأ بها أبو جعفر المدني، وخلف البزّار والحسن البصري وابن محيصن المكي والأعمش[59]، ويمكن أن توجّه قراءة الرفع على أنّ «ولا تُسألُ» على معنى وليت تسأل عن أصحاب الجحيم أي: ليست تؤاخذ بهم.

وبناءً على هذا المعنى فإنّ الوقف يكون على «نذيراً» وقفاً كافياً، ويكون «ولا تسأل» منقطعاً مما قبله، ويمكن أنْ يكون: ولا تسأل على معنى: غير مسؤول ويكون حالاً من قوله تعالى: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ فيكون متعلقاً به غير منقطع عنه، فلا وقف على قوله تعالى: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ بحسب هذا التوجيه[60].

---

(56) المكتفى 257 ـ 258.

(57) المكتفى 258.

(58) سورة البقرة، الآية: 119.

(59) التيسير 76، والنشر 2/ 221، والإتحاف 1/ 41.

(60) المكتفى 128.

وقرئ «ولا تسأل» بفتح التاء وجزم اللام وهي قراءة نافع ويعقوب[61]، ويكون المعنى نهياً ويكون الوقف على هذه القراءة على قوله: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾: والابتداء بالنهي وسبب ذلك أن هناك اختلافاً بين الجملتين، لأن الجملة السابقة وهي ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾، فعلها ماضٍ، على حين أن جملة «ولا تسأل» فعلها مضارع يفيد النهي كما هو ظاهر بيّن.

تاسعاً ـ أثر تقديم العامل النحوي أو تخيره في الوقف والابتداء

لا جرم أن لتقديم العامل النحوي أو تأخيره أثراً في الوقف والابتداء، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَنِعْمَ دَارُ ٱلْمُتَّقِينَ * جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾[62]، فإذا كانت «جنات عدنٍ» مرفوعة بالابتداء وخبرها جملة «يدخلونها» كان الوقف على «المتقين» هي الخبر لم نقف على «المتقين» لارتباط جملة الخبر بالمبتدأ، ولو رفعنا «جنات» بإضمار مبتدأ تقديره «هن» لصلح الوقف على قوله «المتقين»[63].

عاشراً ـ للاختلاف في إعراب اللفظ أثر جلي في الوقف والابتداء

فقد يكون للفظ أكثر من موقع إعرابي يحتمله السياق مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ ٱلنَّارِ﴾[64].

فإنْ رفع «تخاصم» بإضمار مبتدأ تقديره «هو» جاز الوقف على قوله «الحق» وكان الوقف كافياً، وإن رفع «تخاصم» على أنه خبر ثانٍ لـ«إنَّ» أو على أنه بدل من «حق» أو بدل من المضمر في «حق» لم يكن الوقف على الحق كافياً، لأن الكلام متصل[65].

(61) التذكرة 2/ 258، والوجيز 197، والتلخيص 3/ 2.

(62) سورة النحل، الآيتان: 30 و31.

(63) القطع والائتناف 428، والمكتفى 231.

(64) سورة ص، الآية: 64.

(65) القطع والائتناف 615، والمكتفى 308.

حادي عشر ــ أثر الجمل المعترضة في الوقف والابتداء

وممّا تجدر الإشارة إليه أن للجمل المعترضة أثراً في الوقف والابتداء، لأنّها تنعطف بالمعنى من موضوع ثم يعود الكلام إلى معناه الأول فعدّ الجملة المعترضة فاصلاً بين جملتين بينهما صلة قوية وثيقاً في المعنى وإنْ انفصلتا في اللفظ، يقول السيوطي: (يفتقر في طول الفواصل والقصص والجمل المعترضة ونحو ذلك وفي حالة جميع القراءات وقراءة التحقيق.. ما لا يفتقر غيرها، فربما أُجيز الوقف والابتداء لبعض ما ذكر ولو كان لغير ذلك لم يبح)[66].

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَىَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا * وَلَئِنْ أَصَٰبَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾[67].

فجملة: «كأن لم تكن بينكم وبينه مودة» معترضة بين قوله «ليقولن» وقوله: «يا ليتني كنت معهم» ولا يوقف على القول دون مقوله، وقوله: كأن لم تكن بينكم وبينه مودة» منظوم بقوله: ﴿قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَىَّ﴾، لأنه موضع الشماتة[68].

وقد تأتي الجملة الاعتراضية بين جملتين متناسبتين كأن تقع بين جملتين إنشائيتين وهي في موضع الحال، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾[69].

ومن الملاحظ أن جملة «لم يتسنه» وهي جملة خبرية وقعت معترضة بين جملتين طلبيتين الأولى: «فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه» وهي جملة

---

(66) الاتقان في علوم القرآن 1/ 240.

(67) سورة النساء، الآيتان: 72 و73.

(68) البرهان في علوم القرآن 1/ 150.

(69) سورة البقرة، الآية: 259.

إنشائية فعلها طلبي، تأمره بالنظر إلى الطعام والشراب، والثانية إنشائية أيضاً تأمره بالنظر إلى حماره، واقترنت الجملة الخبرية المعترضة بين الجملتين وهي «لم يتسنه» بهاء السكت وهي هاء يناسبها الوقف الجائز والكافي[70].

الثاني عشر ـ لمعاني الأدوات والحروف أثرٌ جلي في تعيين مواضع الوقف والابتداء

من المسائل المهمة التي لابد من ذكرها والتنبيه عليها أن لمعاني الأدوات والحروف أثراً جلياً في تعيين مواضع الوقف والابتداء لأن ارتباطها بما بعدها وثيق وعميق، ولأنها عليها يدور تمام الكلام الذي يراد تحديد معناه وإيضاح مقصوده وأغراضه المتعددة إذ لا يتم الوقف على الحكاية دون المحكي، ولا على «قد» و«سوف» و«لما» و«إلا» و«ثم» و«كلا» لأنّهن حروف معانٍ تقع الفائدة فيما بعدها، ولا يتم الوقف على «أو» و«لا» و«بلى» و«لكن» لأنّهن حروف نسق يعطف بعدهن على ما قبلهن[71].

وسأذكر مثالاً على ذلك ما قيل في الوقت على «كلاً» على وجه الإيجاز، فقد اجتهد العلماء في بيان معانيها، وذكروا أنها تأتي بمعنى الردع والجزر وبمعنى «ألا» التي للتنبيه، وبمعنى «حقاً» وبمعنى «سوف»[72]، واختلفوا في الوقف عليها، فقد ذكر مكي بن أبي طالب أن الاختيار عنده وعند أكثر أهل اللغة أنْ يوقف على «كلا» على معنى النفي والإنكار لما تقدمها، ويجوز أن نبتدئ بها على معنى «حقاً» لجعلها تأكيداً للكلام الذي بعدها أو الاستفتاح[73]، فقد ذكر الزركشي[74] عن «كلا»: (إنها للاستفتاح أنه روي أن جبريل نزل على النبي ﷺ بخمس آيات من سورة العلق، ولمّا قال: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[75]،

---

(70) منار الهدى 53.

(71) إيضاح الوقف والابتداء 1/ 119.

(72) ينظر: الجنى الداني 525، والتمهيد في علم التجويد 192، وجمال القراء 2/ 598.

(73) البرهان في علوم القرآن 1/ 271، وينظر في آراء العلماء في (كلا) شرح المفصل 9/ 16.

(74) البرهان في علوم القرآن 4/ 316.

(75) سورة العلق، الآية: 5.

طوى النمط، فهو وقف صحيح ثم لما نزل بعد ذلك: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ﴾[76]، فدل على أنَّ الابتداء بـ«كلا»، من طريق الوحي، فهي في الابتداء بمعنى «ألا» عنده، فقد حصل لـ«كلا» معاني النفي في الوقف عليها، و«حقاً» و«ألا» في الابتداء بها).

ومن أمثلة الوقف على «بلى» قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ﴾[77]، فالوقف على «بلى» هنا ليس حسناً، لأن القسم يتصل بها وهي والقسم جواب للاستفهام الداخل على النفي في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ﴾، وهناك محذوف تقديره: قالوا: بلى هذا هو الحق ربنا، فالابتداء بـ«بلى» هنا غير حسن لأنها جواب لما قبلها[78].

وقد اكتفيت بذكر هذا الشيء اليسير على «كلَّا» و«بلى» نموذجين من أدوات المعاني إيثاراً للاختصار وتفادياً للإطالة.

الضوابط النحوية للوقف والابتداء:

قبل أن أُنهي الكلام على هذا الموضوع المهم أود أن أذكر بعض الضوابط النحوية المهمة التي وضعها العلماء للوقف والابتداء، والغاية من وضعها تخليص الجملة العربية من كل شائبة تنال من بهائها وسلامتها وقوتها وعافيتها.

ومن أبرز الضوابط النحوية[79] التي ذكرها العلماء للوقف والابتداء الآتي:

1 ـ لا يتم الوقف على الرافع دون المرفوع، فإن يوقف على «قال» في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾[80] لأنَ الوقف على الفعل «قال» قد يوحي بأنّ هذا الفعل قد أسند إلى غير الله تعالى، وليس كذلك، ولايتم

---

(76) سورة العلق، الآية: 6.

(77) سورة الأنعام، الآية: 30.

(78) الوقف على (كلا) و(بلى) في القرآن 121.

(79) ينظر: في بيان هذه الضوابط الدراسات اللغوية والنحوية في كتب الوقف والابتداء 122 ـ 144.

(80) سورة المائدة، الآية: 115.

الوقف على المبتدأ دون خبره كما في قوله تعالى: ﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾[81]، فلا يوقف على المبتدأ «هم لارتباطه بخبره «يوقنون».

2 ـ لا يتم الوقف على الناصب دون المنصوب كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبۡنَهُۥ وَكَانَ فِي مَعۡزِلٖ﴾[82]، لأَن ذهن السامع قد يذهب إلى معنى آخر، ولأن الاسم المنصوب «ابنه» بين لنا المقصود بالنداء.

3 ـ لا يتم الوقف على «إن وأخواتها» من غير ذكر أخبارهن كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٞ مُّنِيبٞ﴾[83]، لأن الجملة لا تفيد معناها إلا بذكر خبرها «الحليمٌ».

4 ـ لا يتم الوقف على «كان وأخواتها» دون أسمائهن أو عليهن وعلى أسمائهن دون ذكر أخبارهن، لأن تمام المعنى متعلق بذكر أسمائهن وأخبارهن، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورًا﴾[84].

5ـ لا يتم الوقف على الجار دون المجرور كما في قوله تعالى: ﴿﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾[85]، فلا يصح الوقف على المضاف من غير ذكر المضاف إليه وهو لفظ الجلالة.

6 ـ لا يتم الوقف على الموصول دون صلته لاحتياجه إليها كقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي تَوَلَّىٰ﴾[86]، فلا يصح الوقف على الموصول «الذي» من غير ذكر جملة الصلة «تولى» لأن تمام معنى الموصول بها.

---

(81) سورة البقرة، الآية: 4.

(82) سورة هود، الآية: 42.

(83) سورة هود، الآية: 75.

(84) سورة الأحزاب، الآية: 38.

(85) سورة البقرة، الآية: 138.

(86) سورة النجم، الآية: 33.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**، برواية حفص عن عاصم.

2 ـ **إتحاف فضلاء البشر في قراءات الأربعة عشر** ـ البنا الدمياطي (ت 1117هـ) تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل. ط1 عالم الكتب، بيروت 1307هـ ـ 1987م.

3 ـ **الاتقان في علوم القرآن**، السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت 1407هـ ـ 1978م.

4 ـ **إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر** ـ أبو العز القلانسي (ت521هـ) تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، ط1، مكة المكرمة 1404هـ ـ 1983م.

5 ـ **أساس البلاغة**، الزمخشري (ت538هـ)، دار الصادر، بيروت 1399هـ ـ 1979م.

6 ـ **إعراب القرآن**، أبو جعفر النحاس (ت338هـ)، تحقيق: الدكتور زهير غازي زاهد، ط3، عالم الكتب، 1409هـ 1988م.

7 ـ **الإقناع في القراءات السبع**، ابن الباذش (ت540هـ) تحقيق: الدكتور عبد المجيد قطامش، ط1، مكة المكرمة 1403هـ.

8 ـ **إيضاح الوقف والابتداء**، أبو بكر الأنباري (ت328هـ) تحقيق: محي الدين رمضان، دمشق 1390هـ ـ 1971م.

9 ـ **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي (ت 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت 1391هـ ـ 1972م.

10 ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205هـ)، تحقيق: عبد العليم الطحاوي وآخرين، الكويت صدر منه (26) جزءاً ولم يكمل بعد 1385هـ، 1965م/ 1408هـ 1988م.

11 ـ **التبيان في إعراب القرآن**، أبو البقاء العكبري (ت 616هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط2، دار الجيل، بيروت 1407هـ ـ 1987م.

12 ـ **تحبير التيسير في قراءات الأئمة العشرة**، ابن الجزري (ت833هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت 1404هـ ـ 1983م.

13 ـ **التذكرة في القراءات الثمان**، ابن غلبون الحلبي (ت399هـ)، تحقيق: أيمن رشدي سويد، ط1، جدة 1412هـ ـ 1991م.

14 ـ تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات النسفي (ت710هـ)، البابي الحلبي، القاهرة، دون تاريخ.

15 ـ **التلخيص في القراءات الثمان**، أبو معشر الطبري (ت378هـ)، تحقيق: محمد حسن عقيل، ط1، جدة 1412هـ ـ 1992م.

16 ـ **التمهيد في علم التجويد**، ابن الجزري (ت833هـ)، تحقيق: الدكتور غانم قدوري حمدان ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1407هـ ـ 1986م.

17 ـ **التيسير في القراءات السبع**، أبو عمرو الداني (ت444هـ)، تحقيق: أوتو برتزول، استانبول 1930م.

18 ـ **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي (ت671هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت 372هـ 1952م.

19 ـ **جمال القراء وكمال الإقراء**، علم الدين السخاوي (ت 643هـ)، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، ط1، مكة المكرمة 1408هـ ـ 1987م.

20 ـ **الجنى الداني في حروف المعاني**، حسن بن قاسم المرادي (ت749هـ)، تحقيق: الدكتور طه محسن، دار الكتب، الموصل 1396هـ ـ 1976م.

21 ـ **الخصائص**، أبو الفتح عثمان بن جني (ت393هـ)، تحقيق: محمد النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة 1371هـ ـ 1952م.

22 ـ **دقائق التصريف**، ابن المؤدب (ت بعد 338هـ) تحقيق: الدكتور أحمد ناجي القيسي، والدكتور حاتم الضامن، والدكتور حسين تورال، مطبوعات المجتمع العلمي العراقي، 1407هـ ـ 1987م.

23 ـ **الدراسات اللغوية والنحوية في كتب الوقف والابتداء**، عبد الرزاق أحمد محمود الحربي، راسلة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 1408هـ ـ 1987م.

24 ـ **زاد المسير في علم التفسير**، ابن الجوزي (ت597هـ)، ط1، المكتب الإسلامي، دمشق 1985هـ ـ 1965م.

25 ـ **السبعة في القراءات**، ابن مجاهد (ت324هـ)، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، مصر1972م.

26 ـ **شرح المفصل**، ابن يعيش (ت643هـ)، عالم الكتب، بيروت، دون تاريخ.

27 ـ **الصاحبي في فقه اللغة**، ابن فارس (ت395هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1977م.

28 ـ **الصحاح**، تاج اللغة وصحاح العربية ـ الجوهري (ت393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار القلم للملايين، بيروت 1407هـ ـ 1987م.

29 ـ **ظاهرة الإعراب في ضوء رسم المصحف**، الدكتور غانم قدوري حمد، مستل من مجلة كلية الشريعة، العدد السابع سنة 1401هـ ـ 1981م. مطبعة بابل، بغداد.

30 ـ **فقه اللغة**، الدكتور علي عبد الواحد وافي، ط7، دار النهضة، القاهرة 1972م.

31 ـ **القطع والائتناف**، أبو جعفر النحاس (ت338هـ)، تحقيق: أحمد خطاب العمر، ط1، مطبعة العاني، بغداد 1398هـ ـ 1978م.

32 ـ **الكامل في القراءات الخمسين**، ابن جبارة الهذلي (ت465هـ)، مصورة الدكتور حاتم الضامن عن نسخة روّاق المغاربة بالأزهر.

33 ـ **كتب الوقف والابتداء وعلاقتها بالنحو**، الدكتور أحمد خطاب العمر، بحث منشور في مجلة المجتمع العلمي العراقي، الجزء الرابع، المجلد الحادي والثلاثون، 1400هـ ـ 1980م.

34 ـ **الكشف عن وجوه القراءات السبع وحججها**، مكي بن أبي طالب القيسي، (ت437هـ)، تحقيق: الدكتور محي الدين رمضان، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1401هـ ـ 1981م.

35 ـ **لسان العرب**، ابن منظور (ت711هـ)، دار صادر، بيروت 1968م.

36 ـ **المبسوط في القراءات العشر**، ابن مهران (ت381هـ)، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1401هـ ـ 1981م.

37 ـ **مشكل إعراب القرآن**، مكي بن أبي طالب القيسي (ت437هـ)، تحقيق: الدكتور حاتم الضامن، بغداد 1395هـ ـ 1975م.

38 ـ **معاني القرآن وإعرابه**، الزجاج (ت311هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبدة شلبي، ط1، عالم الكتب، بيروت 1408هـ ـ 1988م.

39 ـ **المعنى وأثره في الوقف والابتداء في القرآن الكريم**، عبد الله عبد الرحمن السعدي، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة بغداد 1415هـ ـ 1994م.

40 ـ **مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس (ت395هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، إيران، دون تاريخ.

41 ـ **المكتفي في الوقف والابتداء**، أبو عمرو الداني (ت444هـ)، تحقيق: الدكتور جايد زيدان خلف، بغداد 1983م.

42 ـ **الملخص المفيد في علم التجويد**، محمد أحمد معبد، ط8، عمّان، الأردن 1420هـ ـ 2000م.

43 ـ **منار الهدى في بيان الوقف والابتداء**، أحمد بن محمد الأشموني، مطبعة البابي الحلبي، مصر 1353هـ ـ 1934م.

44 ـ **من أسرار اللغة**، الدكتور إبراهيم أنيس، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1972م.

45 ـ **النشر في القراءات العشر**، ابن الجزري (ت833هـ)، تصحيح: علي محمد الضباع، دار الفكر، دون تاريخ.

46 ـ **الوجيز في شرح قراءات القراءة الثمانية أئمة الأمصار الخمسة ـ أبو علي الأهوازي (ت446هـ)، تحقيق: دريد حسن أحمد، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1405هـ ـ 1985م.**

47 ـ الوقف على «كلا» و«بلى» في القرآن ـ مكي بن أبي طالب القيسي (437هـ)، تحقيق: الدكتور حسين نصار، مستل من العدد الثالث من مجلة كلية الشريعة، مطبعة الكوفة، بغداد 1967م.



فاعلية المعنى النحوي الدلالي لأسلوب المدح والذم في القرآن الكريم

دكتور فايز صبحي عبد السلام

مقدمة :

الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلقه، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين، أما بعد، فإنَّه لمَّا كان من المتفق عليه أنَّ قيمة الدراسات النحوية في اتجاهها إلى النصوص لكشف أسرارها وطاقتها التعبيرية ببيان فاعلية النظام النحوي للغتنا في إيجاد المعنى المتعدد بالإضافة إلى المعنى الدلالي، كي نخرج من دائرة ترديد القواعد النحوية الجافة، فإنَّ القرآن الكريم بوصفه نصًّا مقدّساً يمثل أرضاً خصبة في هذا الصدد بالإضافة إلى الشعر العربي؛ ولذلك وجدنا القدماء قد اهتموا بهذا النص المقدس، فبينوا معانيه بالشرح والتفسير والإعراب، نحو كتب معاني القرآن للكسائي والفراء والأخفش، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة وتفسير الطبري، ومعاني القرآن

وإعرابه للزَّجاج والكشاف للزمخشري والتبيان في إعراب القرآن للعكبري وتفسير ابن كثير والقرطبي والألوسي وغيرهم.

وقد أعربت هذه الدراسات ـ بجانب الدراسات الحديثة ـ عن مدى قدرة وفاعلية المعنى النحوي الدلالي في الكشف عن دلالة النص القرآني، شأنها شأن أعمال شُرَّاح الدواوين الشعرية المختلفة؛ ومن ثَمَّ الابتعاد عن الانحسار في نطاق الصيغ النحوية التجريدية الثابتة، التي لا تشكِّل إلا شقًّا واحداً من جدائل المعنى النحوي لنصٍ ما.

وفي إطار هذه النظرة تأتي هذه الدراسة متخذة من القرآن الكريم ـ مع شدة تحفزي لارتباطها به ـ أشرف نصٍّ في لغتنا العربية مجالاً للدراسة، مسهمةً في فهمه وبيان أسراره وطاقته التعبيرية بمحاولة متواضعة تضاف إلى مكتبتنا العربية في إطار فهم لغة هذا النص، وذلك من خلال أسلوب المدح والذم بنعم وبئس وما جرى مجراهما؛ لِمَا للمعنى النحوي الدلالي من أثر في تشكيل هذا الأسلوب داخل النص القرآني، ولاسيما أنه قد جاء في جُلِّ مواضعه مذيِّلاً للآيات القرآنية، بياناً لما أُجْمِل حتى عُدَّ هذا الأسلوب من طرق الإطناب في علم المعاني؛ ومن ثم كان عنوان البحث «**فاعلية المعنى النحوي الدلالي لأسلوب المدح والذم في القرآن الكريم**».

وبناء على ذلك، فقد اقتضى تحقيق هذا الهدف تقسيم البحث إلى هذه المقدمة ومدخل، وخمسة مباحث أبنت في الأول منها عن أنماط وسياقات المدح والذم، وفي الثاني عن المخصوص بالمدح أو الذم وما يكتنفه من قضايا، وفي الثالث عن الاسمية والفعلية في أسلوب المدح والذم وعلاقة ذلك بالدلالة، وفي الرابع أبنت عن أثر الإبهام في أسلوب المدح والذم، وفي الخامس أبنت عن أبرز ملامح التنويع الأسلوبي للقرآن الكريم في أسلوب المدح والذم، وفي نهاية البحث كانت الخاتمة العارضة لأهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، وقد تُوِّج كل ذلك بقائمة بمصادر البحث ومراجعه، ومن خلالها يتضح اعتمادي على المصادر القديمة نحو الكتاب لسيبويه والمقتضب للمبرد وشرح

المفصل لابن يعيش وشرح الكافية وكتب معاني القرآن وإعرابه المذكورة آنفاً، بالإضافة إلى المراجع الحديثة كما هو مُبيَّن في ثنايا البحث.

المدخل:

يتجاذب هذا المدخل أمران: أولهما الإشارة إلى المعنى النحوي الدلالي وفاعليته، والآخر الإشارة المقتضبة إلى قضايا أسلوب المدح والذم، أمَّا عن المعنى النحوي، فيمكن القول إن ذلك تتضمنه نظرية النظم، التي أشار إليها عبد القاهر الجرجاني في قوله: «وإذ عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يُوضَع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض»[1].

فنصُّ عبد القاهر يشير إلى أنه لا جدوى من الصيغ النحوية التجريدية الثابتة في نفسها، نحو الفعل والفاعل أو المبتدأ مع الخبر، بل بحسب المعاني والأغراض وموقع بعضها مع بعض واستعمال بعضها مع بعض في سلك النظم؛ أي في إطار «العلاقات التي تحكم التركيب وتوجِّه بناءه، وهذه العلاقات هي المعاني النحوية»[2]. ولذلك فإنَّه «ليس لنظرية عبد القاهر في النظم من القيمة ما لتطبيقاته، فهناك يظهر ذوقه العربي السليم»[3].

وقد علَّق أستاذي الدكتور محمد حماسة على نص عبد القاهر، السابق

---

(1) عبد القاهر الجرجاني؛ دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992، ص87.

(2) د. محمد حماسة عبد اللطيف: اللغة وبناء الشعر، مطبعة دار الصفوة، 1992، ص24، وانظر: ص30 و31.

(3) د. محمد عبد المنعم خفاجي، وآخرون: الأسلوبية والبيان العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 1999، ص81، 89 ـ 102.

ذكره بقوله: «لقد كان من جملة أغراض عبد القاهر الجرجاني من نظرية النظام غرض ديني ـ وله كل الحق في ذلك ـ حيث أراد الدفاع عن إعجاز القرآن، وبيان طريقه من خلال النظم، وتعليم طريقة الجدل في ذلك، وعدم الوقوع في مغالطة الخصوم.

ولعل هذا ما جعل تطبيقاته لهذه النظرية لم تكن إلا على مستوى الجملة الواحدة بوصفها وحدة فنية مستقلة تحمل كل مقوِّمات تمايزها واستقلالها.

وقد يصلح هذا الضرب من التناول للقرآن الكريم على اعتبار أن كل آية فيه بل كل جملة منه معجزة في ذاتها، ولكن هذا التناول لا يصلح للشعر من حيث إننا لسنا نريد تحليل جملة من القصيدة أو بيت واحد فيها»[4].

وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ للمعنى النحوي أثراً في النص، تكمن فاعليته «في خلق المعنى المتعدد. . وهذه الفاعلية جزء أساسي من حيوية اللغة وقدرتها على أداء كثير من وظائفها، وقد بذل المتقدمون ما وسعهم من أجل توضيح هذه الملاحظة، فنظام الكلمات ونوع الترابط والانفصال بين العبارات، والتفاوت الملحوظ بين صيغ الكلمات في العبارة، كلُّ أولئك كان مجالاً واسعاً لكشف إمكانيات غير قليلة، ولكن يظهر أننا حتى الآن لا نقدِّر خطر الفهم النحوي الناضج»[5].

نأتي إلى المعنى الدلالي الذي يسهم فيه المعنى النحوي والمعنى المعجمي، وغير ذلك، فنشير إلى أنه لمَّا كان المعنى «هو الهدف المركزي الذي تُصَوَّب إليه سهام الدراسة من كل جانب»[6] فيتجاذبه الأصوات والتشكيل

---

(4) اللغة وبناء الشعر، ص22، ويُنْظر المرجع نفسه حتى ص39، والجدير بالذكر أن للدكتور محمد حماسة مؤلفاً بعنوان النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، مطبعة المدينة، القاهرة، 1983.

(5) د. مصطفى ناصف: دراسة الأدب العربي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص214، وينظر: اللغة وبناء الشعر، هامش 2، ص14.

(6) د. تمام حسان: اللغة بين المعيارية والوصفية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1980، ص118.

الصوتي والصرف والنحو والمعجم والدلالة، فإن المعنى الدلالي مكون من معنيين رئيسين أولهما المعنى المقالي بما يتضمنه من المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي، وهو يشمل القرائن المقالية المعنوية واللفظية كلَّما وُجِدَت. وثانيهما المعنى المقامي، وهو مكون من ظروف أداء المقال، وهي التي تشتمل على القرائن الحالية (المقام)(7). وتظهر فاعلية المعنى الدلالي في أسلوب المدح والذم في الإيضاح بعد الإبهام أو تقديم عنصر من عناصر الجملة وتأخير آخر، أو دخول عنصر ما على العناصر الأساسية في الجملة. . . الخ، وهو ما سيتضح على مدار هذا البحث. أمَّا عن الأمر الثاني، وهو قضايا أسلوب المدح والذم، فمن المعلوم أن ثمة أساليب في النحو العربي سُمِّيت بالأساليب النحوية، نحو المدح والذم والتعجب والقسم، وغير ذلك، وقد استُخدم لإنشاء المدح والذم في النحو العربي نعم وبئس وما في معناها «ما ألحق بهما».

وقد أوضح النحاة ـ رغم الاختلاف بينهم ـ أن نعم وبئس فعلان ماضيان جامدان، ويشبهان التعجب في المعنى وترك التصرف، موضوعان للمدح العام والذم العام، وأصل بنائهما على فَعِلَ، وأن فيهما أربع لغات شأن كل ما كان على فعل مما عينه حرف حلق، اسماً كان أو فعلاً، وهي فَعِل، وفِعِلَ وفِعْلَ، وفَعْلَ، وذلك للتخفيف في حروف الحلق. ويلزمهما الاسم الذي يُسْتحق به المدح أو الذم (فاعلهما)، ويأتي على صور مختلفة، كأن يكون معرَّفاً بأل ـ وقد استلزم ذلك الحديث عن أل، فأجمع كثير من النحاة على أنها للجنس، وهو ما أراه، باستثناء من رأى أنها للعهد كما هو الأمر عند الرضى مثلاً ـ أو مضافاً إلى ما فيه (أل) أو ضميراً مستتراً مفسَّراً بنكرة بعده منصوبة على التميز، والمخصوص يترتب على الاختلاف في إعرابه تردد جملة المدح أو الذم بين الاسمية والفعلية، وهو ما ينعكس بالتأثير على الجانب الدلالي، وقد أشاروا إلى أنه يجوز في نعم وبئس التأنيث، وتقع بعدهما (ما) فنقول: «نعم ما أو نعماً،

---

(7) ينظر: السابق نفسه، واللغة العربية معناها ومبناها للدكتور تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983، 339، والفصل الخامس (النظام النحوي) 177 ـ 260.

وبئس ما أو بئسما»، كما أشاروا إلى ما يجوز من وجوه إعرابية في (ما)، وغير ذلك من القضايا في هذا الباب.

وأشار النحاة كذلك إلى أنه يُلْحق بنعم وبئس ما كان في معناهما من كل ما هو على فَعُل بضم العين بالأصالة، نحو ظَرُف الرجل محمد، وساء أو ساءت، وحَسُن وكَبُر، نحو قوله تعالى: ﴿وَحَسُنَ أُوْلَـٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[8]، وقوله: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[9]، أو بالتحويل إلى الضم من فَعَل أو فَعِل، نحو قَضُو الرجل محمد، بشرط تضمينه معنى التعجب... الخ[10]، وفيما يلي من مباحث محاولةُ تلمُّس فاعلية المعنى النحوي الدلالي لأسلوب المدح والذم في القرآن الكريم.

---

(8) سورة النساء، الآية: 69.

(9) سورة الصف، الآية: 3.

(10) يُنظر في كل هذه القضايا: الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968,1/ 175 ـ 179، ومعاني القرآن للفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي وآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981، 1/ 56 ـ 58، 221، 267، والمقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت. 2/ 140 ـ 151، والأصول في النحو لابن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1988، 3، 1/ 111 ـ 121، والانصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت، 2/ 140 ـ 151، والأصول في النحو لابن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1988، 3،1/ 111 ـ 121، والانصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت، 1/ 97 ـ 126، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري، تحقيق على محمد البجاوي، دار الشام، بيروت، لبنان، 1976، 1/ 91، وشرح المفصل لابن يعيش، مكتبة المتنبي، القاهرة 1990، 7/ 127 ـ 142، وشرح الرضى على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط2، 1996، 4/ 237 ـ 257. وهمع الهوامع للسيوطي، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1327هـ، 2/ 84 ـ 89، وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تحقيق د. عبد الحميد السيد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت، 3/ 70 ـ 74، وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة التراث، القاهرة، ط20، د.ت. 3/ 160ـ 173.

المبحث الأول

أنماط وسياقات المدح والذم

أولاً ــ المدح باستخدام نِعْمَ وما في معناها:

استخدم القرآن الكريم لإنشاء المدح (نِعْمَ، ونعِمَّا) كما استخدم (حَسُن)، وقد جاء ذلك في واحد وعشرين موضعاً ضِمْن ثماني عشرة آية[11] منها موضعان باستخدام (نِعِمَّا) وثلاثة مواضع باستخدام (حَسُن)، وقد ارتبط هذا المدح بسياقات مختلفة تستحق تذييلها بإنشاء المدح والثناء من الله تعالى، وذلك نحو مدح إبداء الصدقات وكون إبدائها لا يعدُّ من الرياء، أو الحديث عن تدارك المتقين لِمَا فعلوه من ذنوب واستغفارهم، فكان جزاؤهم غفران الله لهم ووعدهم بجناتٍ تجري من تحتها الأنها،ر فنعم هذا الجزاء، أو عقب الإشارة إلى صفة المؤمنين بعد يوم بدر الأول حين قال لهم الركب العبديون: إن قريشاً قد جمعوا لكم أنفسهم وأحلافهم كما حدث في يوم بدر الأول، فخرجوا، ولم يجدوا المشركين، فاتجروا من السوق التي وجدوها، ثم رجعوا سالمين غير مذمومين، أو في مناسبة أداء الأمانات إلى أهلها والعدل والتحريض على امتثال الأمر، أو في سياق تطمين المسلمين بأن الله مولاهم ونصيرهم حالة عدم انتهاء الذين كفروا عما هم فيه من إيذاء المسلمين والاستمرار على الكفر.

وليس هذا فحسب، بل تتابعت سياقات المدح، فجاء عقب الحديث عَمَّن صبروا على مشاق التكاليف وعلى جهادهم بإنفاق أموالهم سرًّا وعلانية وبَذْلِ نفوسهم، فكان الثناء عليهم بحسن العاقبة، وجاء المدح في إطار الحديث عن مدح دار المتقين في مقابل مصير الكافرين، أو بيان حقيقة أجر الذين آمنوا وعملوا الصالحات، من جنات لهم فيها غرف، تجري من تحتها الأنهار، وقد

---

(11) انظر: سورة البقرة، الآية: 271. سورة آل عمران، الآية: 136، 173. سورة النساء، الآية: 58، 69. سورة الأنفال، الآية: 40. سورة الرعد، الآية: 24. سورة النحل، الآية: 30. سورة الكهف، الآية: 31. سورة الحج، الآية: 78. سورة الفرقان، الآية: 76. سورة العنكبوت، الآية: 58. سورة الصافات، الآية: 75. سورة ص، الآية: 44، 30. سورة الزمر، الآية: 74. سورة الذاريات، الآية: 48. سورة المرسلات، الآية: 23.

زيُنُوا فيها بالذهب وغيره، وذلك حالة كونهم متكئين على الأرائك. وكذلك في سياق أَمْرِ الله للمسلمين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والاعتصام به، أو في سياق قصة نوح عليه السلام ومدح إجابة المولى سبحانه وتعالى لنوح، وكذلك في سياق مدح سليمان وأيوب عليهما السلام، أو في سياق الحديث عن قدرة الله جلَّ وعلا[12]. وغير ذلك من السياقات التي تُثْبتُ الأثر النحوي والدلالي للمدح في سياقه.

ومثال المدح باستخدام «نعم» قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾[13].

فالمدح هنا جاء تذييلاً لإنشاء مدح الجزاء المرتَّب على حال هؤلاء المتقين الذين تداركوا ما فعلوه من ذنوب باستغفارهم المولى عزَّ وجل؛ أي أنه سبحانه قد رتَّب بفضله وكرمه غفران الذنوب لِمَن أخلص في توبته، ولم يصر على ذنبه، فكان جزاؤهم غفران الله لهم ودخول جنته[14]. وإذا كان صاحب التحرير والتنوير قد رأى أن اللام في قوله: ﴿وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾ للعهد، أي: «ونعم أجل العاملين هذا الجزاء، وهذا تفصيل له وللعمل المجازى عليه، أي إذا كان لأصناف العاملين أجور كما هو المتعارف، فهذا نعم الأجر لعامل»[15] فإنَّه يمكن القول إنها للجنس ـ أي أن الجزاء للناس عامة، مَنْ ذكروا الله واستغفروا

---

(12) يُنْظَر في تفسير ذلك ابن كثير 1/ 474، 581، 2/ 107، 115 ـ 116، 3/ 425، 4/ 181، 311، 5/ 135، 104، 143 ـ 180، 144، 425، وتفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن 4/ 212، 272 ـ 275، 5/ 261، 7/ 354، 9/ 265 ـ 266، 10/ 92، 10/ 343 ـ 345، 13/ 81، 319، 15/ 80، 17/ 48. وتفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 4/ 92، 168، 5/ 91 ـ 96، 13/ 131، 14/ 142 ـ 143، 15/ 311 ـ 314، 17/ 352 ـ 353، 20/ 23، 23/ 129 ـ 130، 253 ـ 254، 275، 24/ 72 ـ 73، 27/ 16 ـ 17، 29/ 430 ـ 432.

(13) سورة آل عمران، الآيتان: 135 و136.

(14) يُنْظر: تفسير ابن كثير 1/ 581، وتفسير القرطبي 4/ 212، وتفسير التحرير ولتنوير 4/ 92.

(15) التحرير والتنوير 4/ 95.

ولم يصروا على ما فعلوا ـ لأن ما أضيف إلى الألف واللام بمنزلة ما فيه الألف واللام، والمعرَّف بالألف واللام على معنى الجنس؛ إذا كانت «أل» العهدية أوضح وأظهر، فإنَّ الجنسية أقوى وأبلغ في تأدية الغرض[16].

والملاحظ أن أسلوب المدح هنا جاء إنشاءً غير طلبي لمدح مضمون جملة الاستئناف ﴿أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغۡفِرَةٞ مِّن رَّبِّهِمۡ﴾ وهو استئناف للإشارة إلى سداد عمل هؤلاء المتقين من الاستغفار، وقبول الله منهم، وجيء باسم الإشارة لإفادة أن المشار إليهم «المتقين» صاروا أحرياء بالحكم الوارد بعد اسم الإشارة «جزاؤهم مغفرة»، لأجل تلك الأوصاف التي استوجبوا الإشارة لأجلها.

وهذا الجزاء وهو المغفرة وعدُ من الله تعالى، وذلك تفضُّلاً منه بأنْ جعل الإقلاع عن المعاصي سبباً في غفران ما سلف منها، وأمَّا الجنات فقد خَلُصَت لهم لأجل المغفرة، ولو أُخِذُوا بسالف ذنوبهم لَمَا استحقوا الجنات، فكل ذلك فضل منه سبحانه وتعالى[17]؛ ومن ثم كان المدح لهذا الجزاء في قوله: ﴿وَنِعۡمَ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ﴾ والذي يوحى بأنه معطوف على جملة ﴿جَزَآؤُهُم مَّغۡفِرَةٞ﴾ التي هي حكم على المبتدأ «أولئك»، وإذا كانت جملة «جزاؤهم مغفرة» جملةً اسميةً خبريةً مثبتةً، وجملة المدح إنشائية، فإنه بذلك يكون من قبيل عطف الإنشاء على الإخبار[18]، والمخصوص بالمدح محذوف بسبب سبق ذكره وغرض هذا الحذف تعظيم هذا الأجر، والتقدير: ونعم أجر العاملين هو، وقد سُمِّي هذا

(16) يُنظر في هذه المسألة الكتاب 1/ 177، والمقتضب 2/ 142، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1988، 1/ 172، والأصول في النحو 1/ 111 ـ 112، واللامات للزجاجي، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر، بيروت، ط2، 1985، ص ص 43 ـ 44، ومعاني الحروف للرماني، تحقيق د. عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت، ص65، وروح المعاني للألوسي، ضبط وتصحيح علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1994، 2/ 278، والنحو الوافي للأستاذ عباس حسن، دار المعارف، مصر، 1976، 3/ 374.

(17) ينظر: التحرير والتنوير 4/ 95.

(18) ينظر: مغنى اللبيب لابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الشام للتراث، بيروت، لبنان، د.ت، 2/ 482 ـ 485، وهمع الهوامع 2/ 140.

الجزاء أجراً في أسلوب المدح؛ «لأنه عن وعد للعامل بما عمل»[19].

وقد يأتي المدح باستخدام (ما) بعد (نعم) فيقال: (نعم ما أو نِعِمَّا) كأنها نكرة تامة ـ وهذا أحد الأقوال فيها[20] ـ وذلك على سبيل تفسير الضمير في نعم وبئس كما سيأتي ـ كما يفسَّر بالنكرة المحضة.

وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في موضعين، نحو قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَـٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[21].

فهذه الآية جاءت على سبيل الاستئناف البياني ـ وأسلوب المدح فيها جواب للشرط ـ الناشئ عن قوله قبل ذلك: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ ۗ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[22]، وذلك لمدح إبداء الصدقات، فلمَّا كان تعميم قوله: «من نفقة» قد أشعر بحال الصدقات الخفية «فيتساءل السامع في نفسه: هل إبداء الصدقات يُعَدُّ رياءً، وقد سُمِعَ قبل ذلك قوله: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾؛ ولأن قوله: «فإن الله يعلمه» قد كان قولاً فصلاً في اعتبار نيَّات المتصدقين وأحوال ما يظهرونه منها وما يخفونه من صدقاتهم، فهذا الاستئناف يدفع توهماً من شأنه تعطيل الصدقات والنفقات، وهو أن يمسك المرء عنها إذا لم يجد بدًّا من ظهورها، فيخشى أن يصيبه الرياء. والتعريف في قوله: «الصدقات» تعريف الجنس، ومَحْمَلُه على العموم، فيشمل

---

(19) التحرير والتنوير 4/ 95، وينظر الكشاف للزمخشري، دار الفكر للطباعة، القاهرة، 1354، 1/ 465.

(20) حول الاختلاف في إعراب «ما» ينظر: معاني القرآن للفراء 1/ 367، والأصول في النحو 1/ 121، والتبيان في إعراب القرآن 1/ 91، وشرح المفصل 7/ 134، وشرح الرضى 4/ 249 ـ 250، وشرح الأشموني 3/ 80.

(21) سورة البقرة، الآية: 271، ونعمَّا أصلها (نِعْمَ ما) فركبت (نعم) مع (ما) بعد أن طُرِحت حركة ميم نعم، وأدغم الميمان وكُسِرت العين لالتقاء الساكنين، وينظر: معاني القرآن وإعرابه 1/ 353 ـ 354.

(22) سورة البقرة، الآية: 270.

كل الصدقات فَرْضِها ونَفْلِها، وهو المناسب لموقع هذه الآية عقب ذكر أنواع النفقات، وجاء الشرط بأنْ في الصدقتين؛ لأنها أصل أدوات الشرط، ولا مقتضى للعدول عن الأصل، إذ كلتا الصدقتين مُرْضٍ لله تعالى، وتفضيل صدقة السر قد وفّى به صريح قوله: ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[23].

و(ما) في الآية تامة ـ كما أشرنا ـ ليست موصوفة ولا موصولة، بمعنى شيء، فهي نكرةٌ في موضع نصب على التمييز مبيّنةٌ للضمير المرتفع بنِعْمَ، المضمر قبل الذكر، والتقدير، نعم شيئاً هي، أي نعم الشيء شيئاً هي، والمخصوص بالمدح محذوف، والضمير «هي» ضمير الصدقات المخرجة في الظاهر، وتحرير المعنى: فنعم إبداؤها، أو نعم شيئاً إبداؤها فالإبداء هو المخصوص بالمدح. يقول أبو علي الفارسي: «والمعنى في قوله: ﴿إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ أن في نعم ضمير الفاعل و(ما) في موضع نصب وهي تفسير الفاعل المضمر قبل الذكر، فالتقدير: نعم شيئاً إبداؤها، فالإبداء هو المخصوص بالمدح إلا أن المضاف حُذِف، وأقيم المضاف إليه الذي هو ضمير الصدقات مقامه، فالمخصوص بالمدح هو الإبداء بالصدقات لا الصدقات، يدلك على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ أي: الإخفاء خيرٌ لكم، فكما أن هو ضمير الإخفاء، وليس بالصدقات، كذلك ينبغي أن يكون ضمير الإبداء مراداً، وإنما كان الإخفاء ـ والله أعلم ـ خيراً؛ لأنه أبعد من أن تشوب الصدقة مراءاة للناس وتصنُّع لهم، فَتَخْلُص لله سبحانه، ولم يكن المسلمون إذ ذاك ممن تسبق إليهم طنةٌ في منع واجب»[24].

---

(23) التحرير والتنوير 3/ 66 ـ 67، النحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط2، 1984، 1/ 264، 589.

(24) الحجة للقراء السبعة، تحقيق بدر الدين قهوجي وآخرين، دار المأمون للتراث، بيروت، لبنان، ط1، 1984، 2/ 399، ويُنْظر: معاني القرآن للفراء 1/ 220 ـ 221، والكشاف 1/ 397، وشرح المفصل 7/ 134، 1984، 2/ 399، ويُنْظر: معاني القرآن للفراء 1/ 220 ـ 221، والكشاف 1/ 397، وشرح المفصل 7/ 134، وتفسير ابن كثير 1/ 367، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للغرناطي، تحقيق أحمد صادق الملاح، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1979، 2/ 256 ـ 257، وروح المعاني 2/ 43.

أمّا الموضع الآخر الذي استُخْدِم فيه (نعما)، فقد جاء في سياق بيان شرائع العدل في الحكم بين الناس ونظام الطاعة، وغير ذلك من أوامره وشرائعه الكاملة العظيمة الشاملة، وهذا من الأغراض التشريعية الكبرى التي تضمنتها سورة النساء[25]، يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[26].

ومن خلال هذه الآية يُلاحظ أن المدح باستخدام نمط ـ (نعم + ما) قد جاء خبراً لإنَّ الناسخة، والتي وقعت جملتها تعليلية لِمَا سبق في إطار الأمر العام للنبي ﷺ وأمته، يقول صاحب التحرير والتنوير: «وجملة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ﴾ واقعةٌ موقع التحريض على امتثال الأمر، فكانت بمنزلة التعليل وأغنت (إنَّ) في صدر الجملة عن ذكر فاء التعقيب، كما هو الشأن إذا جاءت (إنَّ) للاهتمام بالخبر دون التأكيد»[27]. و«ما» في موضع نصب أيضاً على التمييز للضمير المرتفع في نعم، وجملة ﴿يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ﴾ صفةٌ للمخصوص بالمدح، وهو محذوف، والتقدير: نعم الشيء شيئاً يعظكم به، أي نعم الوعظ وعظاً يعظكم به، وحُذِفَ الموصوف على حد قوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن﴾، والمعنى قوم يحرِّفون، كما يجوز فيها أن تكون مرفوعة موصولة، كأنه قيل نعم شيئاً يعظكم به، أو نعم الشيء الذي يعظكم به تأدية الأمانة والحكم بالعدل، والجملة بعد (ما) صلتها[28].

ومثال المدح بما أشبه (نعم) قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[29]، وذلك في سياق العرض لجزاء من أطاع الله ورسوله، فالتزم ما أمر

---

(25) يُنْظر: تفسير ابن كثير 2/ 107، والتحرير والتنوير 5/ 91.

(26) سورة النساء، الآية: 58.

(27) التحرير والتنوير 5/ 96، ويُنْظر: معاني القرآن وإعرابه 2/ 66 ـ 67.

(28) يُنْظر: معاني القرآن للفراء 1/ 367، والكشاف 1/ 535، وشرح المفصل 7/ 134، وشرح الرضى 4/ 250، وروح المعاني 3/ 69.

(29) سورة النساء، الآية: 69.

الله به وانتهى عما نهى الله عنه، فبيّن سبحانه أن جزاءهم الرفقة في الجنة مع النبيين ومَنْ بعدهم في الرتبة من الصديقين والشهداء، وهم الذين أنعم الله عليهم، ثم عموم المؤمنين، وهم الصالحون الذين صلحت سرائرهم وعلانيتهم. والملاحظ أن جملة جواب الشرط ـ التي جاء أسلوب المدح متوّجاً لها ـ قد بُدِئَت باسم الإشارة (أولئك) للتنبيه على جدارة المطيعين بمضمون خبر اسم الإشارة لأجل مضمون الكلام قبل اسم الإشارة[30].

وفي هذه الآية جاء أسلوب المدح بفعلٍ ملحقٍ بنعم، مضمّن معنى التعجب، «كأنه قيل: وما أحسن أولئك رفيقاً، ولاستقلاله بمعنى التعجب قُرِئ: وحَسْن، بسكون السين»[31]، أي أن الفعل (حسن) مضمّن معنى التعجب من حُسْن رفقة المطيعين للنبيين والصديقين والشهداء بالجنة، على وزن فَعُل شأنه شأن الثلاثي مفتوح الفاء مضموم العين في دلالته على المدح أو الذم بالإضافة إلى التعجب، وفاعله (أولئك) ورفيقاً تمييز؛ «أي ما أحسنهم حسنوا من جنس الرفقاء»[32] وقد جاء فعيل (رفيقاً) مفرداً يُرَاد به الكثرة كفعول، يقول الزجاج: «وقال بعضهم لا ينوب الواحد عن الجماعة إلا أن يكون من أسماء الفاعلين. فلو كان «حَسُنَ القومُ رجلاً» لم يجز عنده، ولا فرق بين رفيق ورجل في هذا المعنى؛ لأن الواحد في التمييز ينوب عن الجماعة، وكذلك في المواضع التي لا تكون إلا جماعة، نحو قولك: هو أحسن فتى وأجمله، المعنى هو أحسن الفتيان وأجملهم، وإذا كان الموضع الذي لا يُلْبِسُ ذكر الواحد فيه فهو يُنبئ عن الجماعة كقول الشاعر:

---

(30) يُنْظر: تفسير ابن كثير 2/ 115 ـ 116، والتحرير والتنوير 5/ 116.

(31) الكشاف 1/ 540.

(32) التحرير والتنوير 5/ 116، ويُنْظر: الأصول في النحو 1/ 115، والتبيان في إعراب القرآن 1/ 371 حيث جوَّز العكبري أن يكون (رفيقاً) حالاً، وهو ما جاء أيضاً في معاني القرآن للأخفش 1/ 242، ويُنْظر: مغني اللبيب 1/ 461، وشرح المقرب لابن عصفور، تأليف الدكتور علي محمد فاخر، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1990، 1/ 387، والنحو وكتب التفسير 1/ 365، والشكل والدلالة «دراسة نحوية للفظ والمعنى»، للدكتور عبد السلام حامد، دار غريب، القاهرة، 2002، ص 178ـ 180، حيث العلاقة بين التمييز والحال في تفسير الإبهام.

بها جيف الحسرى فأمَّا عظامُها فبيضٌ، وأمَّا جلدها فصليبُ

وقال الآخر:

في حَلْقِكم عَظْمٌ وقد شجينَا

يريد في حلوقكم عِظَامٌ، ولو قلت حسُنَ القوم مجاهداً في سبيل الله، وحسن القوم رجلاً كان واحداً»[33] أي أنه لا فرق بين ما هو اسم فاعل وغيره.

والجدير بالذكر أنه كان من الممكن أن يأتي المدح في هذا الموضع باستخدام نِعْم، لكن المولى سبحانه وتعالى استخدم (حَسُن) والذي ورد في ثلاث آيات في القرآن الكريم على نحو ما تقدم[34]، وهذا شأن الأسلوب القرآني في تنويعة تفنُّناً في القول، وفيما يلي عرض لأنماط وسياقات الذم باستخدام بئس، وما في معناها.

ثانياً ـ الذم باستخدام بئس وما في معناها:

تجدر الإشارة إلى أن املدح إذا كان قد ورد في القرآن بنعم وحَسُن، فإنَّ الذم قد ورد أيضاً باستخدام بئس متصلة بـ(ما) وغير متصلة بها، وكَبُر وساء في خمس وستين آية متضمنة ستة وستين موضعاً منها سبعة وثلاثون موضعاً باستخدام بئس وثلاثة مواضع باستخدام بئسما، وثلاثة مواضع باستخدام (كَبُر) المُفَسَّر فاعله بالتمييز، وثمانية عشر موضعاً باستخدام (ساء)، وخمسة مواضع باستخدام (ساءت)[35].

---

(33) معاني القرآن وإعرابه (2/ 73 ـ 74)، وينظر: : الحجة للقراء السبعة (1/ 226).

(34) ينظر: سورة الكهف، الآية: 31، وسورة الفرقان، الآية: 76، بالإضافة إلى الآية موضع التحليل.

(35) يُنْظر: سورة البقرة، الآيات: 90 ـ 93 ـ 102 ـ 126 ـ 206. وسورة آل عمران، الآيات: 12 ـ 151 ـ 162 ـ 187 ـ 197. وسورة المائدة، الآيات: 62 ـ 63 ـ 66 ـ 79 ـ 80. وسورة النساء، الآية: 22 ـ 38 ـ 97 ـ 115. وسورة الأنعام، الآيات: 31 ـ 136. وسورة الأعراف، الآيات: 150ـ 177. وسورة الأنفال، الآية: 16. وسورة التوبة، الآيات: 9 ـ 73. وسورة هود، الآيتان: 98 و99. وسورة الرعد، الآية: 18. وسورة إبراهيم، الآية: 29، وسورة النحل، الآيات: 26 ـ 29 ـ 59. وسورة الإسراء، الآية: 32. وسورة الكهف، الآيات: 5 ـ 29 ـ 50. وسورة طه، =

وقد جاءت هذه المواضع والأنماط في سياقات مختلفة إنشاءً لذم أمور كثيرة، أبرزها في سياق الحديث عن أهل الكتاب، وذم ما يشترون وأكلهم السحت وسكوت الربانيين والأحبار عن تغيير المنكر، وعدم انتفاع اليهود بما في التوراة، فكانوا مثل الحمار يحمل أسفاراً، أضف إلى ذلك تسفيه رأيهم وكفرهم بآيات الله أو اتّصاف فريق منهم بأنه سيِّئ العمل وآخر مقتصد. ومن ذلك ذم جهنم وعذابها وكونها مهاداً ومثوى وقراراً ومصيراً للكافرين والمشركين المعجبين بأنفسهم، المتبعين لشياطينهم، الذين يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً، المفسدين في الأرض، الذين يغضبون مما يُتْلى عليهم من آيات الله. وكذلك ذم المنافقين من يهود المدينة، وذم بني إسرائيل، ومن ثم أَمْرُ الله لرسوله بمجاهدة الكفار والمنافقين والإغلاظ عليهم، أو في سياق الحديث عن «فرعون وموسى مع قومه» أو «لوط مع قومه»، أو ذم الأصنام، والذين يجادلون في آيات الله، أو الذين يقولون ما لا يفعلون، أو في إطار تطمين المؤمنين وتبديلهم أمناً من بعد خوف، وإلقاء الرعب في قلوب هؤلاء المشركين أو في سياق النهي عن السخرية ولمز النفس وغير ذلك مما يستحق الذم[36].

= الآية: 101. وسورة الحج، الآيات: 13 ـ 72. وسورة النور، الآية: 57. وسورة الفرقان، الآية: 66. وسورة الشعراء، الآية: 173. وسورة النمل، الآية: 58. وسورة العنكبوت، الآية: 4. وسورة الصافات، الآية: 177. وسورة ص، الآيات: 56 ـ 60. وسورة الزمر، الآية: 72. وسورة غافر، الآيات: 35 ـ 76. وسورة الزخرف، الآية: 38. وسورة الجاثية، الآية: 21. وسورة الفتح، الآية: 6. وسورة الحجرات، الآية: 11. وسورة الحديد، الآية: 15. وسورة المجادلة، الآيات: 8 ـ 15. وسورة الصف، الآية: 3. وسورة الجمعة، الآية: 5. وسورة المنافقون، الآية: 2. وسورة التغابن، الآية: 10. وسورة التحريم، الآية: 9. وسورة الملك، الآية: 6.

(36) ينظر في ذلك على سبيل المثال تفسير ابن كثير (1/ 183 ـ 184)، (2/ 326 ـ 327)، (3/ 21)، (131)، (260)، (336/ 425)، (572)، (4/ 144)، (178)، (272). (366)، (5/ 146 ـ 147)، (211 ـ 212)، (269)، (6/ 108)، (187)، (229)، (236)، وتفسير القرطبي (2/ 42 ـ 55)، (3/ 22 ـ 23)، (4/ 25 ـ 26)، (5/ 186 ـ 187)، (330)، (6/ 223)، (237)، (7/ 80)، (284)، (9/ 80 ـ 81)، (261)، (10/ 89)، (91)، (222)، (341)، (12/ 89)، (276)، (13/ 71)، (122)، (15، 123)، (194)، (274)، (16/ 280)، (17/ 212)، (18/ 73)، (112)، (124)، (177)، (186)، وتفسير التحرير والتنوير (1/ 604)، (713)، (2/ 272)، (3/ 175)، (4/ 205)، (5/ 52)، (173)، (6/ 254)، (7/ 188 ـ 193)، (8/ 97)، (9/ 113)، (12/ 125)، (10/ 267)،=

ومثال الذم باستخدام (بئس) قوله تعالى: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[37]. فالآية جاءت جملةً اسمةً خبريةً مثبتةً قُدِّم فيها الخبر (للذين) على المبتدأ (عذاب) للاختصاص والتأكيد، مفيدةً أنَّ عذاب جهنم لجميع الكافرين الذي لم يؤمنوا بالله، ثم جاءت جملة الذم في آخر الآية بعد ذلك مبيّنةً حالهم أو معترضةً لإنشاء الذم، والمخصوص بالذم محذوف لدلالة ما قبله عليه، والتقدير وبئس المصير هو، أو وبئس المصير عذاب جهنم، والتعريف للجنس دلالة على العموم، أي بئس هو (العذاب) لمن كان مصيره جهنم، فبئس المآل المنقلب[38].

ولمَّا كانت هذه الآية قد سُبِقَت بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾[39]، فإنَّ في ذلك ما جعل صاحب التحرير والتنوير يقول: «هذا تتميمٌ لئلا يتوهم أن العذاب أُعِدَّ للشياطين خاصة، والمعنى: ولجميع الذين كفروا بالله عذاب جهنم، فالمراد عامة المشركين، ولأجل ما في الجملة من زيادة الفائدة غايرت الجملة التي قبلها، فلذلك عطفت عليها، وتقديم المجرور للاهتمام بتعلقه بالمسند إليه والمبادرة به. وجملة (وبئس المصير) حال أو معترضة لإنشاء الذم. . . والمعنى بئس جهنم مصيراً للذين كفروا»[40].

ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ * بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا

= (12/ 156)، (13/ 122)، (14/ 129)، (15/ 307)، (16/ 301)، (17/ 215)، (23/ 285)، (26/ 151)، (28/ 174)، (29/ 23).

(37) سورة الملك، الآية: 6.

(38) يُنظر: تفسير ابن كثير (6/ 236)، وتفسير القرطبي (18/ 186) والتحرير والتنوير (18/ 337).

(39) سورة الملك، الآية: 5.

(40) التحرير والتنوير (29/ 23)، وينظر الكشاف (4/ 146).

أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[41].

فالذم هنا جاء باستخدام نمط: (بئس + ما)، وقد دارت هذه الآية في كثير من كتب النحو ومعاني القرآن وإعرابه، ومضمونها أنه لمَّا كان الحديث عن إرسال موسى إلى قومه بالتوراة، وقد أخبرتهم بإرسال «محمد ﷺ»، ورغم ذلك استبقوا الكفر «بمحمد» ورضوا بعدم الاعتراف به، كانت هذه الآية استئنافاً استطرادياً لذم رأيهم هذا وتسفيهه، ويزيد صاحب التحرير والتنوير الأمر وضوحاً حيث يرى أن الآية موضع الذم «استئنافٌ لذمهم وتسفيه رأيهم إذ رضوا لأنفسهم الكفر بالقرآن و«بمحمد ﷺ» وأعرضوا عن النظر فيما اشتملت عليه كتبهم من الوعد بمجيء رسول بعد «موسى»، إرضاءً لداعية الحسد، وهم يحسبون أنهم مع ذلك استبقوا أنفسهم على الحق، إذ كفروا بالقرآن، فهذا إيقاظ لهم نحو معرفة داعيهم إلى الكفر وإشهارٌ لما ينطوي عليه عند المسلمين. . . فقوله تعالى هنا: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ مجازٌ أُطْلِق فيه الاشتراء على استبقاء الشيء المرغوب فيه تشبيهاً لاستبقائه بابتياع شيءٍ مرغوبٍ فيه، فهم قد آثروا أنفسهم في الدنيا، فأبقوا عليها بأن كفروا بالقرآن حسداً»[42].

وقد دار الحديث في كتب النحو والتفسير ومعاني القرآن وإعرابه بصدَدِ العرض لهذه الآية ـ باعتبارها أول آية في ترتيب المصحف يرد فيها هذا الأسلوب ـ حول (ما) وما بعدها، وهو ما تكرر في آياتٍ أُخر فيما بعد، وخلاصة أشهر هذه الآراء أن (ما) معرفة تامة بغير صلة بمعنى بئس الشيء، وقوله: (اشتروا به أنفسهم) جملةٌ متوسطةٌ بين الفاعل والمذموم، بياناً لاستحقاقه الذم، أو صفة موصوف محذوف، وقوله: (أن يكفروا) بدل من ذلك المذموم (الهاء في به)، أو خبر مبتدأ محذوف، والجملة بيان للمذموم، ويجوز أن تكون

---

(41) سورة البقرة، الآيتان: 89 و90.

(42) التحرير والتنوير (1/ 6003 ـ 6004) ويُنظر: تفسير ابن كثير (1/ 173 ـ 184)، وتفسير القرطبي (2/ 30 ـ 3).

(ما) نكرة ناقصة منصوبة على التمييز، والفاعل ضمير مستتر يعود عليها، والجملة بعدها صفة لها. وبالإضافة إلى هذين الرأيين المشهورين، فإن ثمة أعاريب أخرى، وهي أن (ما) نكرة موصوفة في موضع رفع فاعل، واشترطوا صفتها، أو مصدرية مؤولة مع ما بعدها بمصدر هو الفاعل ببئس، أو كافة للفعل عن العمل، نحو وجودها في (طالما وقلّما)، وإن كان هذا الرأي غير مرجّح[43].

ومثال الذم باستخدام ما في معنى بئس، الذم باستخدام (ساءَ) نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُواْ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾[44]. فالآية جاءت في سياق الحديث عن خسران وخيبة المنكرين للبعث أو للجزاء، فحرموا خير الدنيا والآخرة، وقالوا: إن هي إلا حياتنا الدُنيا[45]، فأوضحت أن تكذيبهم هذا لم ينتهوا عنه حتى إذا جاء يوم القيامة تحسروا على أنفسهم وندموا، لعدم عملهم الأعمال الصالحة التي من شأنها أن تنفعهم في هذا اليوم، مبيّنةً أن حالهم حمل الأوزار على الظهور، أي أنهم قالوا ذلك (الحسرة) حالة حملهم لأوزارهم،

---

(43) يُنظر: معاني القرآن للكسائي ص75 و76، ومعاني القرآن للفراء (1/ 91 ـ 92)، ومعاني القرآن للأخفش (1/ 139)، وجامع البيان في تفسير القرآن للطبري ـ دار المعرفة، بيروت ـ لبنان (1989)، (1/ 337)، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج (1/ 172 ـ 173)، وإعراب القرآن للنحاس ـ تحقيق د. زهير غازي، عالم الكتب ـ بيروت، لبنان، ط3، (1988)، (1/ 247)، والتبيان للعكبري (1/ 91)، وشرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ، لابن مالك ـ تحقيق د. عدنان عبد الرحمن الدوري ـ مطبعة العاني ـ بغداد (1977)، 2/ 782 ـ 784)، وشرح الرضي (4/ 251)، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ـ دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة، ط(2)، (1992)، (1/ 305)، والنحو الوافي (3/ 372 ـ 375)، والنحو وكتب التفسير (1/ 588)، وشرح المقرب (1/ 344 ـ 349)، وعلى أية حال فإنَّ (ما) كلمة مبهمة يؤتى بها لأغراض متعددة، نحو الإبهام على السامع، أو قد يكون الأمر معلوماً، فلا تريد أن تعيد ذكره فتكتفي بالإشارة إليه، أو قد يكون ذكره يتطلب كلاماً كثيراً، فلا تريد أن تطيل الكلام به، بل توجز القول بوضع كلمة (ما)، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ﴾ [النساء، الآية: 58] ينظر في ذلك معاني النحو للدكتور فاضل السامرائي ـ دار الفكر، عمان ـ الأردن، ط1 2000م، (4/ 304).

(44) سورة الأنعام، الآية: 31.

(45) ينظر: تفسير ابن كثير 2/ 406 وتفسير القرطبي 6/ 377 ـ 380.

«فهم بين تلهف على التفريط في الأعمال الصالحة والإيمان، وبين مقاساة العذاب على الأوزار التي اقترفوها، أي لم يكونوا محرومين من خير ذلك اليوم فحسب، بل كانوا مع ذلك متعبين مثقلين بالعذاب... وقوله: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾ تمثيل لهيئة عنتهم من جراء ذنوبهم بحال من يحمل حملاً ثقيلاً، وذكر على ظهورهم هنا مبالغة في تمثيل الحالة، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ فذكر الأيدي: لأن الكسب يكون باليد، فهو يشبه تخييل الاستعارة، ولكنه لا يتأتى التخييل في التمثيلية؛ لأن ما يذكر فيها صالح لاعتباره من جملة الهيئة، فإنَّ الحمل على الظهر مؤذن بنهاية ثقل المحمول على الحامل»[46] فما أسوأ ما يحملونه.

ولذلك جاءت جملة الذم تذييلاً لما سبق مصدرة بحرف الاستفتاح (ألا) المفيد للتنبيه ـ على نحو ما سنبين في المبحث الخامس ـ تلاها إنشاء الذم بقوله: (ساء ما يزرُون) بمعنى ما يحملون، أي ساء ما يمثل من حالهم بالحمل المحمول، أي بئس شيئاً يزرون وزرهم، كقوله: ساء مثلاً القوم، جعل أعمال الدنيا لعباً ولهواً واشتغالاً بما لا يعني ولا يعقب منفعة كما تعقب أعمال الآخرة المنافع العظيمة، وعلى ذلك فالمخصوص محذوف لدلالة السياق عليه، تقديره: ساء ما يزرون حملهم[47]. ولعله من المفيد الإشارة بعد هذا العرض إلى أنه من خلال استقراء مواضع المدح والذم بناء على الإحصاء المذكور آنفاً والأمثلة التي حُللت، قد ظهر أن مواضع الذم كانت أكثر من مواضع المدح، وذلك راجع ـ فيما أرى ـ إلى التنفير من الأمور المذمومة وعدم اقترافها أو الاقتراب منها امتثالاً لما أمر به الله وانتهاءً عما نهى الله عنه.

وقد جاءت جل مواضع المدح والذم إطناباً في ثوب التذييل ـ وإن جاز في بعضها أن تكون معترضة، لا محل لها من الإعراب، لفائدة أو غرض

---

(46) التحرير والتنوير 7/ 191 ـ 192.

(47) ينظر: معاني القرآن للأخفش 2/ 273، ومعاني القرآن وإعرابه 2/ 242، والكشاف 2/ 14، والتحرير والتنوير 7/ 192.

بلاغي، يرتبط بالسياق، والاعتراض إطناب أيضاً[48] ـ بنوعية الجاري مجرى المثل، نحو ذم كون جهنم مصيراً أو مهاداً، وغير الجاري مجرى المثل، حيث إنه ـ غير الجاري مجرى المثل ـ جاء تعقيباً لما قبله، غير مستقل بمعناه، لم يفهم الغرض منه على وجه التحديد بدون ما قبله، والغرض في كلا التذييلين تأكيد المعنى المفهوم من سياق الكلام، وهنا أجدني تواقاً إلى القول بأن هذا الإطناب لم يكن مجاوزاً مقدار الحاجة[49]، وهو الأمر الذي يؤكد على أن «الحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الإطناب في مكانه»[50] بأنواعه المختلفة، ومن بينها التذييل والاعتراض.

ولعله من المفيد هنا الإشارة أيضاً إل أن فاعلية المعنى النحوي الدلالي قد ظهرت ـ بالإضافة إلى ما سيأتي على مدار البحث ـ في القول بجمودِ نعم وبئس وما جرى مجراهما، حيث إن هذه الأفعال منعت التصرف، لدلالتها على إنشاء المدح والذم والحال، والإنشاء من معاني الحروف في الأصل، وبذلك تكون قد

---

(48) ينظر: سورة ص، الآيتان: 30، 44، سورة الحجرات، الآية: 11. سورة التغابن، الآية: 10. سورة الملك، الآية: 6. أما بقية المواضع التي لم تكن إطناباً فهي، سورة البقرة، الآية: 93، 271. سورة المائدة، الآية: 66، 79، 80. سورة الأعراف: 150. سورة التوبة، الآية: 9. سورة الحج، الآية: 13. سورة النور، الآية: 57. سورة الفرقان، الآية: 66. سورة الصافات، الآية: 75، سورة غافر، الآية: 35. سورة المنافقون، الآية: 2، لأن جملة المدح أو الذم قد جاءت ضمن جملة كبرى، كأن تكون هذه الجملة التي للمدح أو للذم في محل نصب مقول القول كما في سورة البقرة، الآية: 93. أو في محل جزم جواب الشرط كما في سورة البقرة، الآية: 271، أو خبراً للمبتدأ كما في سورة المائدة، الآية: 66. وسورة غافر، الآية: 35، أو خبراً لأن كما في سورة المنافقون، الآية: 2. أو جواباً لقسم مقدر كما في سورة المائدة، الآيتان: 79 و80، وقد لوحظ على هذه الجملة الكبرى، المتضمنة لجملة المدح أو الذم أنها قد تكون بأكملها تذييلاً، أو اعتراضاً تذييليًا، كما في سورة البقرة، الآية: 93، وسورة المائدة، الآية: 79 و80. وسورة التوبة، الآية: 9، وسورة الحج، الآية: 13. وسورة النور، الآية: 57. وسورة الفرقان، الآية: 66. وسورة الصافات، الآية: 75. وسورة غافر، الآية: 35. وسورة المنافقون، الآية: 2.

(49) ينظر: الجاحظ، الحيوان، تحقيق د، يحيى الشامي، دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ط3، 1997، 6/ 364.

(50) أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1989، ص209.

تضمنت ما ليس في أصلها، وهو ما ترتب عليه جمودها[51]، لأن «كل ما تضمن ما ليس له في الأصل منع شيئاً مما له في الأصل ليكون ذلك المنع دليلاً على ما تضمنه»[52].

ويمكن القول أيضاً إن أسلوب المدح والذم في القرآن الكريم قد جاء الفاعل فيه معرفاً بالألف واللام الدالة على الجنس، ومضافاً لما فيه الألف واللام، ومضمراً ومفسِّراً بتمييز، لأنهم «إنما بدؤا بالإضمار على شريطة التفسير.. فالذي تقدم من الإضمار لازم له التفسير حتى يبينه»[53]، وهذا المضمر عائد على متأخر لفظاً ورتبة، وهو المخصوص بالمدح أو الذم[54]، ومن ثم فإن هذا التبيين يتعلق بموضوع الإبهام في أسلوب المدح والذم، وهو ما سنأتي عليه.

وإذا كان قد ظهر من خلال ما تقدم أن فاعل نعم وبئس وما في معناهما يمكن أن يكون ضميراً مستتراً مفسراً بنكرة منصوبة على التمييز، رغم أن فاعل هذا الباب يراد به الجنس، فإن ذلك راجع إلى أن النكرة المفسرة للضمير يراد بها الجنس، أضف إلى ذلك أن مقصود كون الفاعل ضميراً هو إبهام الممدوح أو المذموم أولاً ثم تفسيره بهذه النكرة ثانياً ليكون الإيضاح بعد الإبهام أوقع.

المبحث الثاني

المخصوص بالمدح والذم

يكتنف الحديث عن المخصوص بالمدح أو الذم بعض الأمور، تتمثل في حذفه ووجوه رفعه ومغزى تأخره، وحقه بالنسبة لفاعله. أما عن ذكره وحذفه،

---

(51) ينظر: الشكل والدلالة ص220، وحاشية الصبان، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، القاهرة، د.ت، 3/ 27.

(52) السيوطي: الأشباه والنظائر، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1985، 1/ 251، وينظر: الشكل والدلالة ص220.

(53) الكتاب 1/ 176، وينظر: المقتضب 2/ 144، والأصول في النحو 1/ 114.

(54) ينظر: المقتضب 2/ 144، 3/ 66، ومغني اللبيب 2/ 489.

فالأصل فيه الذكر، لأنه للبيان والتخصيص بعد الإبهام[55]، وقد ذكر في القرآن الكريم في خمسة مواضع في سياق الذم، منها موضعان كان المخصوص فيهما اسماً ظاهراً، وبقية المواضع كان المخصوص فيها مصدراً مؤولاً من أَنْ والفعل، نحو قوله تعالى: ﴿بِئْسَ ٱلِاسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[56]، فهذا الأسلوب جاء تذييلاً لما نهى الله عنه فيما سبق من لمز الأنفس والتنابز بالألقاب، فأوضح أن كل هذه الأمور مذمومة، يأثم الإنسان على فعلها؛ لأنها فسوق، ومن ثم كان المخصوص بالذم (فسوق) مبيناً لذم هذه الأفعال المذكورة آنفاً، حيث إن «الاسم ها هنا بمعنى الذكر من قولهم طار اسمه في الناس بالكرم أو باللؤم كما يقال: طار ثناؤه وصيته، وحقيقته ما سما من ذكر وارتفع بين الناس، ألا ترى إلى قولهم: أشاد بذكره، كأنه قيل: بئس الذكر المرتفع للمؤمنين بسبب ارتكاب هذه الجرائر أن يذكروا بالفسق»[57]، ولذلك فالأسلوب كما يرى صاحب التحرير والتنوير «تعريضٌ قوي بأن ما نهوا عنه فسوق وظلم إذ لا مناسبة بين مدلول هذه الجملة وبين الجمل التي قبلها لولا معنى التعريض بأن ذلك فسوق، وذلك مذموم ومعاقب عليه، فدل قوله بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان على أن ما نهوا عنه مذموم، لأنه فسوق يعاقب عليه ولا تزيله إلا التوبة، فوقع إيجاز بحذف جملتين في الكلام اكتفاء بما دل عليه التنزيل،

---

(55) ينظر: شرح الرضي 4/ 254، وشرح الأشموني 3/ 73 ـ 74.

(56) سورة الحجرات، الآية: 11، وينظر: سورة البقرة، الآية: 90. وسورة المائدة، الآية: 80. وسورة الأعراف، الآية: 177، وسورة الصف، الآية: 3، وهنا أشير إلى أنه يمكن لقائل أن يقول إن مواضع ذكر المخصوص بالذم في القرآن الكريم أكثر من هذه المواضع الخمسة، فنقول له نعم، وذلك بإضافة موضعين ظاهرهما نعت الفاعل، بناء على القول بأن فاعل نعم وبئس لا يُنعت، لما في النعت من التخصيص المنافي للشياع المقتضي منه عموم المدح والذم، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ﴾ [هود: 98]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ بِئْسَ ٱلرِّفْدُ ٱلْمَرْفُودُ﴾ [هود: 99]، فعلى ذلك يكون كل من المورود والمرفود مخصوصاً بالذم، أما إذا تُؤوِّل الفاعل بالجامع لأكمل الصفات، فلا مانع من نعته، وبهذا يكون المخصوص محذوفاً، وهو ما نرجحه. ينظر: الأصول في النحو 1/ 120، وشرح الرضى 4/ 248، وهمع الهوامع 2/ 85، وشرح المقرب 1/ 356 ـ 357.

(57) الكشاف 3/ 567، وينظر: تفسير ابن كثير 5/ 390 ـ 391، وتفسير القرطبي 16/ 280.

وهذا دال على أن اللمز والتنابز بالألقاب معصيتان، لأنهما فسوق. . . وإيثار لفظ الاسم هنا من الرشاقة بمكان، لأن السياق تحذير من ذكر الناس بالأسماء الذميمة، إذ الألقاب أسماء، فكان اختيار لفظ الاسم للفسوق مشاكلة معنوية»[58].

أما بقية المواضع في القرآن الكريم، فقد حُذف فيها المخصوص بالمدح أو الذم نظراً لسبق ذكره، أو كون وجود دليل عليه من سياق الكلام[59]، وهو ما يتضح من خلال الآيات المذكورة آنفاً على مدار البحث وقوله تعالى في نهاية قصة داود ـ إذْ إن سليمان من نعم الله على داود، وكان بمثابة البهجة له في حياته، وورث ملكه بعد مماته، ولذلك استحق المدح والثناء من الله: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيْمَٰنَ ۚ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[60]، وفيها نلاحظ حذف المخصوص بالمدح، لتقدم ما يدل عليه في لفظ (سليمان)، والتقدير: نعم العبد سليمان، وقد أَرْدِفَ المدح بتعليله في جملة (إنه أواب)، وهنا يمكن القول إن سبق الذكر للمخصوص أو ما يدل عليه قد يكون فاعلاً كما في قوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾[61]، أو مفعولاً به في جملة سابقة كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيْمَٰنَ ۚ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[62]، أو خبراً لمبتدأ، نحو قوله: ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[63]، أو معمولاً لناسخ، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[64]، فالفعل (وجدناه) أخ لظن والضمير فيه مفعول أول وهو اسم الممدوح، وقد يكون مضافاً إليه، نحو قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ

---

(58) التحرير والتنوير 26/ 249 ـ 250، وينظر: معاني القرآن وإعرابه 5/ 36، حيث يقول في تفسير هذا الأسلوب: «أي بئس الاسم أن يقول له: يا يهودي ويا نصراني، وقد آمن، ويحتمل أن يكون في كل لقب يكرهه الإنسان؛ لأنه إنما يجب أن يخاطب المؤمن أخاه بأحب الأسماء إليه»، وهذا لا يتعارض مع ما ذكر في المتن أعلاه.

(59) ينظر: شرح المفصل 7/ 135، والبرهان في علوم القرآن 3/ 159 ـ 160.

(60) سورة ص، الآية: 30.

(61) سورة المرسلات، الآية: 23.

(62) سورة ص، الآية: 30.

(63) سورة التوبة، الآية: 73.

(64) سورة ص، الآية: 44.

ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾[65]، وغير ذلك من الوظائف النحوية التي يشغلها سبق الذكر للمخصوص أو ما يدل عليه.

وتعليل حذف المخصوص بتقدم ذكره أو دلالة السياق عليه «وجود الدليل على المحذوف» لا يعد غرضاً للحذف بل هو من شروطه، أما عن أغراض الحذف، فإن له أغراضاً كثيرة بجانب الإيجاز والاختصار وهو ديدن الأسلوب القرآني ـ ترتبط بالسياق، نحو التفخيم والتعظيم كما هو الحال في مدح سليمان في الآية المتقدمة، أو تحقير شأن المحذوف كما في ذم النار وعذابها على مدار القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾[66]، فالمخصوص بالذم محذوف لسبق ذكره (جهنم) والتقدير: وبئس المصير هي، أو بئس المصير جهنم، أو بئس المصير مصيرهم، والغاية الدلالية من وراء هذا الحذف تكمن في تحقير شأن هذا المخصوص، «وفي جواز حذفه دلالة على قوة مَنْ اعتقد أنه مرفوع بالابتداء وما تقدم الخبر، لأن المبتدأ قد يحذف كثيراً إذا كان في اللفظ ما يدل عليه»[67].
ومن خلال ما تقدم ندرك أن ذكر هذا المخصوص ـ ضمن خمس آيات في سياق الذم ـ كان للتأكيد وعدم اللبس بالبيان والتحديد، بالإضافة إلى الغايات الدلالية الأخرى المرتبطة بالسياق، أما عندما ينتفي اللبس يكون الحذف لغرض دلالي ما يرتبط بالسياق، نحو لفت الانتباه إلى المخصوص أو التحقير من شأنه أو تعظيمه وغير ذلك.

والملاحظ أن المخصوص بالمدح أو الذم في القرآن الكريم كان من جنس فاعله، وذلك واضح من الآيات التي ذُكر فيها المخصوص كما مر بنا ومن الآيات التي حذف فيها، وهذا حق له؛ لأنه إذا لم يكن من جنسه لم يكن له به تعلّق، والمخصوص إما أن يكون مبتدأ وما قبله الخبر فيلزم أن يكون من جنسه

---

(65) سورة التغابن، الآية: 10، شرح المقرب 1/ 393 ـ 394.

(66) سورة التوبة، الآية: 73، وينظر: النحو وكتب التفسير 1/ 642.

(67) شرح المفصل 7/ 135 ـ 136، وينظر: روح المعاني 5/ 327.

ليدل عليه بعمومه، ويكون دخوله تحته بمنزلة الذكر الراجع إليه، وإما أن يكون خبر مبتدأ محذوف، فيكون كالتفسير للفاعل، وإذا لم يكن من جنسه لم يصح أن يكون تفسيراً له مع أن المراد بنعم الرجل زيد أنه محمود في جنسه، وإذا قلت: «بئس الرجل خالد» كان المراد به أنه مذموم في جنسه»[68].

ويتضح ذلك من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَآءَ صَبَاحُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾[69]، فالمخصوص بالذم في الآية محذوف لسبق ذكره، وتقديره: فساء صباح المنذرين صباحهم ـ وخص الصباح بالذكر لأن العذاب كان يأتيهم فيه، واللام في المنذرين مبهم في جنس مَنْ أُنْذِروا؛ لأن ساء وبئس يقتضيان ذلك[70] ـ ومنه يتضح أن المخصوص من جنس الفاعل (مطر المنذرين) وله تعلق به، أما عندما يتعذر معرفة ذلك في البنية السطحية، فإن البنية العميقة سرعان ما تسهم في هذا التعلق بين المخصوص والفاعل، ففي قوله تعالى: ﴿سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ﴾[71]، يقدر النحاة والمفسرون مضافاً محذوفاً من جنس الضمير المفسر بالتمييز (مثلاً)، فيكون التقدير: ساء مثلاً مثل القوم، أي أن القوم هم المثل في اللفظ، والمراد مثل القوم، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه اتساعاً في المعنى بالإيجاز والاختصار، ولوجود قرينة تدل عليه، كما قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[72]، وهو الأمر الذي يؤكد على فاعلية المعنى النحوي الدلالي لأسلوب المدح والذم في القرآن الكريم، يقول ابن يعيش: «وإذا كان كذلك لم يكن بد من حذف المضاف في قوله: (سَاءَ مَثَلاً القَومُ)، أي مثل القوم، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وذلك أن ساء هنا بمعنى بئس، وفيها ضمير فسره مثلاً، فيلزم أن يكون المخصوص بالذم

---

(68) السابق 7/ 137.

(69) سورة الصافات، الآية: 177.

(70) ينظر: الكشاف 3/ 357، وتفسير ابن كثير 4/ 122، وتفسير القرطبي 51/ 123.

(71) سورة الأعراف، الآية: 177، وينظر العكبري: إملاء ما من به الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1979، 1/ 289.

(72) سورة يوسف، الآية: 82.

من الأمثال، وليس القوم بمثل، فوجب أن يكون هناك مضاف محذوف والتقدير: ساء مثلاً مثل القوم، فيكون المخصوص من جنس المرفوع»[73].

وهنا يمكن القول إنه إذا كان المخصوص بالمدح أو الذم من جنس فاعله، فإنه بذلك يكون قد مُدح أو ذم مرتين، أي أنه لما كانت (أل) للجنس، أي لاستغراق جميع أفراد الجنس حقيقة لا مجازاً، وكان غرض هذا الاستغراق المبالغة في إثبات المدح للممدوح والذم للمذموم، فإن المخصوص باعتباره فرداً من الجنس الممدوح أو المذموم يكون قد مُدح أو ذم مرة على سبيل الشمول وأخرى على سبيل التخصيص، نحو قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُ يُحَلَّوۡنَ فِيهَا مِنۡ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٖ وَيَلۡبَسُونَ ثِيَابًا خُضۡرٗا مِّن سُندُسٖ وَإِسۡتَبۡرَقٖ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِۚ نِعۡمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتۡ مُرۡتَفَقٗا﴾[74].

فقوله: ﴿نِعۡمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتۡ مُرۡتَفَقٗا﴾ استئنافٌ لمدح ثواب الذين آمنوا وعملوا الصالحات والمخصوص محذوف تقديره: نعم الثواب الجنات، وما عطف عليه تقديره: وحسنت الجنات مرتفقاً، ومن خلال هذا التقدير يتضح أن المخصوص من جنس الفاعل، مماثلاً له في الذات، وبذلك يكون قد مُدح مرتين إحداهما على سبيل العموم والأخرى على سبيل الخصوص، وهنا تجدر الإشارة إلى أنه ـ من خلال الاستقراء ـ لوحظ أن الجنس المستفاد من الفاعل إذا كان ذاتاً، فإن المخصوص يأتي ذاتاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ فَرَشۡنَٰهَا فَنِعۡمَ

(73) شرح المفصل 7/ 137 ـ 138 وينظر: الكتاب 1/ 212، ومعاني القرآن للفراء 1/ 604، ومعاني القرآن للأخفش 2/ 351، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج 2/ 391، 242، والخصائص 2/ 364، 449، والكشاف 2/ 131، وشرح الرضي 4/ 248، ومجمع البيان للطبرسي، منشورات دار ومكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، د.ت، 9/ 67، وتفسير القرطبي 7/ 284، وأوضح المسالك 3/ 149، والنحو والدلالة ص45، والقضايا التركيبية في شعر الأعشى، ص ص 90 ـ 95.

(74) سورة الكهف، الآية: 31، وينظر: تفسير القرطبي 10/ 343، والتحرير والتنوير 15/ 314، وشرح المقرب 1/ 363، ومعاني النحو 4/ 301 ـ 302 للدكتور فاضل السامرائي، إذ ينفي أن يكون المقصود مدح الجنس كله ثم تخصيص فرد أو قسم منه بالذكر، فيكون قد مُدِح مرتين، ولا المقصود اجتماع خصال الجنس فيه، وإنما المقصود أنك تمدح شيئاً تخصه من بين أفراد جنسه أو تذمه.

ٱلۡمَٰهِدُونَ﴾[75]، فالفاعل (الماهدون) ذات، والمخصوص ذات أيضاً، حيث إن تقدير الكلام: فنعم الماهدون نحن، وإذا كان الجنس صفة، فقد لوحظ أن المخصوص قد أتى صفة أيضاً، نحو قوله تعالى: ﴿بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ﴾[76].

فلما كان ذلك كذلك ـ على نحو ما تقدم ـ من كون المخصوص من جنس الفاعل وإسهام البنية العميقة في هذا الأمر، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الرضي قد قال في تعليقه على قوله تعالى: ﴿بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾[77]، «وقيل، إن التمييز محذوف، أي بئس مثلاً مثل القوم، والأولى حذف المضاف من الذين، على أنه المخصوص، أي: بئس مثل القوم مثل الذين، أو حذف المخصوص، أي بئس مثل القوم المكذبين مثلهم»[78]، وهو ما يراه صاحب شرح المقرب حيث يرى وجوب تقدير صفة قبل الذات ليكون الذم للصفتين: الأولى العامة والثانية الخاصة، فمثل القوم فاعل وهو صفة (والذين كذبوا) المخصوص، وهو ذات، فوجب تقدير مضاف من جنس الفاعل، أي بئس مثل القوم مثل الذين كذبوا[79]، فإذا كان ذلك كذلك فإني لا أرجح القول بحذف مضاف من الذين؛ لأن (الذين كفروا) صفة القوم، والمخصوص محذوف ـ وهو الوجه الثاني الذي يراه الرضي ـ تقديره: بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله مثلهم، أي المثل الذي ضربناه من قبل في قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ﴾[80]، وبذلك يكون الفاعل صفة والمخصوص (المثل) أو (مثلهم) صفة أيضاً.

واللافت للنظر بعد هذا العرض أن المخصوص في جميع مواضعه قد أتى

---

(75) سورة الذاريات، الآية: 48.

(76) سورة الحجرات، الآية: 11، ينظر المبحث الرابع.

(77) سورة الجمعة، الآية: 5.

(78) شرح الرضى 4/ 249، وينظر تفسير القرطبي 18/ 84 ـ 85.

(79) ينظر شرح المقرب 1/ 365.

(80) ينظر: معاني القرآن وإعرابه 5/ 170، والتحرير والتنوير 28/ 214.

متأخراً رغم أن حقه التقديم، «وذلك لأمرين، أحدهما: أنه لما تضمن المدح العام أو الذم العام جرى مجرى حروف الاستفهام في دخولها لمعنى زائد، فكما أن حروف الاستفهام متقدمة، فكذلك ما أشبهها، الأمر الثاني: أنه كلام يجري مجرى المثل، والأمثال لا تغير وتحمل على ألفاظها»[81]، وفي ارتفاع هذا المخصوص المتأخر وجهان مشهوران، أحدهما أن يكون مبتدأ والجملة قبله خبراً، والآخر أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف وجوباً ـ رغم أن الرضي يرفض هذا الوجه[82] ـ وهناك وجه ثالث، وهو أن يكون مبتدأ خبره محذوف[83].

المبحث الثالث

الاسمية والفعلية في أسلوب المدح والذم

ترتيباً على ما مر بنا من إعراب المخصوص، فإن جملة المدح أو الذم يمكن أن تكون فعلية أو اسمية، وكونها اسمية هو ما يراه جمهور النحاة، أما نعم وبئس مفردة، فهما فعلان، وذلك رغم أن الدكتور تمام حسان يرى أن نعم خالفة مدح وبئس خالفة ذم[84]، وفي هذا الصدد أيضاً يرى أستاذي الدكتور محمد حماسة أنهما خالفتان؛ لأنهما لا ينتميان لا إلى قسم الفعل ولا إلى قسم الاسم، ويُسَمّي المخصوص ضميمةً مرفوعةً، ويَعُدُّه بدلاً من فاعل نعم وبئس ـ وهو ما رفضه المبرد من قبل ـ أما عندما يكون الفاعل ضميراً مفسراً بتمييز، فإنه يَعُدُّ نعم أو بئس خالفة والمفسِّر تمييزاً والمخصوص ضميمة المدح أو الذم مرفوعة؛ وعلى هذا فإن نعم وأخواتها ليست أفعالاً في رأيه، مشيراً إلى أن الاستعمال القرآني يؤثر استخدام خوالف المدح والذم مكتفية بضميمتها المرفوعة فحسب[85].

وإذا كان ذلك كذلك، فإن تردد أسلوب المدح ما بين الاسمية والفعلية

---

(81) شرح المفصل 7/ 135.

(82) ينظر: شرح الرضى 4/ 244، والمقتضب 2/ 142، والأصول في النحو 1/ 112، وشرح المفصل 7/ 134 ـ 135.

(83) ينظر: شرح الأشموني 3/ 71، وشرح المقرب 1/ 405.

(84) يُنْظر: اللغة العربية معناها ومبناها، ص ص 113 ـ 117.

(85) يُنْظر: العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، جامعة الكويت، 1983، ص102، 105 ـ 106، والمقتضب 2/ 142.

نتيجة تعدد إعراب المخصوص، لا يخلو من دلالة ذات فاعلية دلالية، تسهم في ثراء المعنى النصيّ، حيث نجد آياتٍ يجوز فيها الوجهان دون تفاضل بينهما، وآيات يُرجَّح فيها جانب الاسمية على الفعلية، ونوع ثالث يرُجَّح فيه جانب الفعلية على الاسمية لأمور تتصل بالمعنى وسياق النص، وذلك فيما يخص أسلوب المدح أو الذم.

فمثال ما يحتمل الوجهين دون تفاضل بينهما ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَادَىٰنَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ ٱلْمُجِيبُونَ * وَنَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥ مِنَ ٱلْكَرْبِ ٱلْعَظِيمِ﴾(86)، فقوله: (فلنعم المجيبون) حُذِف فيه المخصوص بالمدح، والتقدير: فلنعم المجيبون نحن، وذلك في سياق العرض لقصة نوح عليه السلام مع قومه عقب ذِكْرِ إرسال المنذرين في الأمم الخالية وسوء عاقبة المنذرين لعصيانهم، «وابتداء القصة بذكر نوح ربه موعظة للمشركين ليحذروا دعاء الرسول ﷺ ربه تعالى بالنصر عليهم كما دعا نوح على قومه... والفاء في قوله: «فلنعم المجيبون» تفريغٌ على «نادانا» أي نادانا فأجبناه، فَحُذِف المُفرَّغ لدلالة «فلنعم المجيبون» عليه لتضمنه معنى فأجبناه، جواب من يُقَال فيه: نعم المجيب»(87)،

وأسلوب المدح هنا يحتمل الوجهين، ولذلك أثره في المعنى، ففي حالة اعتباره جملة اسمية مكونة منن خبر مقدم ومبتدأ مؤخر، فإن هذه الجملة تتسم بالثبات والاستمرار، ويكون المعنى أن إجابة المولى عز وجل مَنْ يدعوه ثابتة ومستمرة على مدار الزمن مع ملاحظة أنها قد تجاب على وجه السرعة أوبعد وقت في حياة الداعي أو تُدَّخَر له في الآخرة. أَمَّا في حالة اعتبار الجملة فعلية تتكون من فعل وفاعل وخبر لمبتدأ محذوف، فإنها تدل على التجدد(88)، مرتبطة بدعوة الداعي في أي وقت، أي أن إجابته سبحانه وتعالى من يدعوه لا تنتهي

(86) سورة الصافات، الآيتان: 75 و76.

(87) التحرير والتنوير 23/ 130، ويُنْظر: الكشاف 3/ 343، وتفسير ابن كثير 5/ 104، وتفسير القرطبي 15/ 80.

(88) يُنْظر: دلائل الإعجاز، ص174، ص ص 176 ـ 177، وبناء الجملة العربية للدكتور محمد حماسة، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1، 1990، ص ص 286 ـ 287، وله أيضاً: من الأنماط التحويلية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990، ص53 ـ 54.

عند وقت دعائه إياه، ولكنها متجددة بتجدد دعوته في كل موقف، لا تقتصر على دعائه إياه ي موقف سابق وكفى، وذلك مرهون بكون الدعاء لا يخالف أمراً شرعياً ما.

ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى في سياق قصة سيدنا أيوب عليه السلام: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[89] فقوله: «نعم العبد» أسلوب مدح حُذِفَ فيه المخصوص بالمدح لدلالة ما تقدم عليه في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[90] والتقدير: نعم العبد أيوب، ويُحْتَمل أيضاً أن يكون جملةً اسميةً أو جملةً فعليةً دون ترجيح لأحدهما على الآخر لمناسبة كلٍّ منهما للمعنى. فهذه الجملة تتسم بالثبات والاستمرار والدوام على حالة واحدة حالة إعرابها جملة اسمية تتكون من خبر مقدم (نعم وفاعلها) ومبتدأ مؤخر (المخصوص بالمدح)، وتكون بذلك مفيدةً مدح استمرار وثبات ودوام صبر أيوب على مرضه، وما كان يقاسي فيه من أنواع الوصب[91]، ولعله من المفيد الإشارة إلى أن صبر أيوب عليه السلام لا يتعارض مع شكواه إلى الله واسترحامه إياه؛ لأن الشكوى إلى الله عزَّ وعلا لا تُسَمَّى جزعاً، فقد كان أيوب عليه السلام يطلب الشفاء خيفةً على قومه من الفتنة ـ حيث إن الشيطان كان يوسوس إليهم كما كان يوسوس إليه بأنه لو كان نبيًّا لَمَا ابتُلِي بمثل ما ابتلي به ـ وإرادة القوة على الطاعة، فقد بلغ أمره إلى أن لم يبق منه إلا القلب واللسان[92].

أما في حالة إعرابها فعلية، فإنها تتسم بالتجدد والتغير، أي مدح كثرة أوبه إلى ربه ورجوعه إليه بدعوته إياه كلما تجددت وسوسة الشيطان إليه، أي أن وسوسة الشيطان وشدة مرض أيوب كانت تُقَابل منه بالصبر والرجوع المتجدد

(89) سورة ص، الآية: 44.

(90) سورة ص، الآية: 41.

(91) يُنْظر الكشاف 3/ 376، وتفسير ابن كثير 5/ 43! ـ 144.

(92) يُنْظر: الكشاف 3/ 377.

المتغير إلى الأفضل؛ ولذلك كانت إجابة الله له بكشف الضر عنه، وهو ما يتضح في حكاية ما أُجيب به في قوله تعالى: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾(93)؛ ومن ثم نلاحظ مدى إسهام هذا الاحتمال بين الاسمية والفعلية في دلالة الأسلوب على الاستمرار والثبات والتجدد في نفس الوقت، وهو ما يسهم في ثراء المعنى.

ومثال ما يُرَجَّح فيه جانب الاسمية على الفعلية قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ نِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾(94)، فجملة (نعم أجر العاملين) جاءت مقطوعة عن العطف مفصولة عما قبلها لإنشاء مدح الأجر الذي أُعطي للذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهو إنزالهم وإسكانهم غرفاً في الجنة بسبب إيمانهم وعملهم الصالح، هذه الغرف تجري من تحتها الأنهار، وقد حُذِفَ فيها المخصوص بالمدح لدلالة ما تقدم عليه لغرض التعظيم والتشريف والإيجاز، والتقدير: فنعم أجر العاملين ذلك الأجر أو الغرف في الجنة.

وتحتمل هذه الجملة أن تكون اسمية مفيدة ثبوت ودوام واستمرار أجر المؤمنين، وهو غرف بالجنة تجري من تحتها الأنهار، وأن هذا الجر لا تغير فيه. وقد تكون فعلية دالة على التجدد، مرتبطة بالعمل والحدث(95) وإن كان يُرَجَّح فيها جانب الاسمية بناء على رَبْطها بسياقها، فقبلها قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۖ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾(96) وبعدها قوله: ﴿ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ وهو ما يدل على أن كل نفس ستموت وسترجع إلى الله ثم تأخذ عقابها أو ثوابها ـ ومعناها: أنكم ميتون فواصلون إلى الجزاء(97) ـ فالذين آمنوا

---

(93) سورة ص، الآية: 42.

(94) سورة العنكبوت، الآية: 58.

(95) يُنظر: محمد رزق الشحات: الجمل المحتملة للاسمية والفعلية «دراسة بين النحو والدلالة»، رسالة ماجستير مخطوطة بكلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، إشراف أستاذنا الدكتور عبده الراجحي، 1997، ص49 ـ 51، والتحرير والتنوير 20/ 23.

(96) سورة العنكبوت، الآية: 57.

(97) الكشاف 3/ 210.

وعملوا الصالحات فيما مضى قبل أن يموتوا لهم الأجر المذكور، حيث إنهم صبروا وجاهدوا بأنفهسم، وتوكلوا على الله، ولمَّا كان ذلك فيما مضى من الزمان، فإن ذلك يناسبه الأجر المتقدم الثابت والمستمر دون تغيير بإذن الله، وهو ما يُسْتحق الثناء من قِبَله سبحانه وتعالى.

ومثال ما يُرَجَّح فيه جانب الفعلية على الاسمية قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾[98]، فقد سبق في هذا البحث الإشارة إلى أن هذه الآية لمدح إبداء الصدقات بعد أن أشعر قوله: (من نفقه) بحال الصدقات الخفية، وإبهام قوله تعالى: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ قد يوهم بأن إخراج الصدقات جهراً فيه رياء؛ ومن ثم كان الاستئناف بهذه الآية لدفع هذا التوهم.

فلمَّا كان إخراج الصدقات فعلاً متغيراً أو حدثاً متغيراً بين العَلَن والسِّرِّ، فإن ذلك يناسبه ترجيح كون هذه الجملة فعلية دالة على الحدوث والتجدد[99] إذا ما قورن بوجه كونها اسميةً دالةً على استمرار وثبات مدح الصدقات حالة إبدائها، وهو الأمر الذي يؤكد على فاعلية المعنى النحوي في خلق المعنى المتعدد.

المبحث الرابع

أثر الإبهام في أسلوب المدح والذم

يرتبط الإبهام بالمعنى الدلالي وعدم وضوحه «غموضه»، وهو الأمر الذي يُؤكد على أن للمعنى الدلالي فاعليةً في أسلوب المدح والذم بنعم وبئس وما جرى مجراهما، وإذا كان الإبهام يتخذ نمطين، أحدهما الإبهام المفرد، نحو الإبهام في اسم الإشارة والاسم الموصول وضمير الغائب وغير ذلك، والآخر الإبهام التركيبي كما هو الأمر في تركيب الحال وتَمييز النسبة ونعم وبئس وما يشبههما، فإن اللبس يُعَدُّ أعم من الإبهام؛ لأنه يشمل هذين النوعين «المفرد

(98) سورة البقرة، الآية: 271.

(99) يُنْظر: الحجة للقراء السبعة 2/ 296، والجمل المحتملة للاسمية والفعلية، ص50.

والتركيبي» بالإضافة إلى مستويات التحليل اللغوي كلِّها صوتاً وصرفاً ونحواً ومعجماً ومعنى دلالياً[100].

ويكمن أثر الإبهام في هذا الأسلوب في تأخر المخصوص ووقوع فاعل نعم وبئس وما جرى مجراهما ضميراً مفسراً بتمييز، حيث إن نعم وبئس «لا يقعان إلا على مضمر يفسره ما بعده، والتفسير لازم، أو على معرفة بالألف واللام على معنى الجنس»[101]، والمضاف إلى معرفة كالمعرف، وهو ما ينسحب على ما أشبههما على نحو ما مر بنا. أما عن أثره في رتبة المخصوص بالمدح أو الذم، فيلاحظ أنه يأتي متأخراً بالنظر إلى البنية الأساسية، فمثلاً نجد أن: نعم الرجل محمد، معناه: محمد رجل جيِّد، وقد مر بنا أن لتأخير المخصوص غرضين ذكرهما ابن يعيش، وهنا نشير إلى غرض آخر يتعلق بأثر الإبهام في أسلوب المدح أو الذم، وهو «أنهم غلَّبوا تأخير هذا المبتدأ على الخبر ليحصل به التفسير بعد الإبهام، إذ له في النفوس وقْع»[102] ـ فنعم وبئس مسندان للمخصوص في الحقيقة بواسطة الفاعل إلا أنهم أرادوا بالأسلوب الإبهام في الفاعل، ثم الإيضاح بالمخصوص المتأخر[103] ـ وهو ما يتضح في كثير من الآيات المتقدمة على مدار البحث، وفي قوله تعالى أيضاً: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[104]، فلمَّا كان الفاعل (المصير) معرَّفاً بالألف واللام على معنى الجنس، وهو ما نتج عنه الإبهام في المعنى الدلالي كان مجيء المخصوص بالذم؛ ليحصل به التفسير بعد الإبهام، إذ إن تقدير الكلام: وبئس المصير هي، ولمَّا كان هذا المخصوص مدلولاً عليه بما قبله، فقد حُذِف إيجازاً، أضف إلى ذلك تحقير شأن هذه النار

---

(100) يُنظر في ذلك: د. حلمي خليل: العربية والغموض «دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندريَّة، ط1، 1988، ص ص 116 ـ 118، والشكل والدلالة، ص ص 155 ـ 157، 165، 175 ـ 176.

(101) المقتضب 2/ 141.

(102) شرح الرضي 4/ 244، ويُنْظر: 4/ 246.

(103) يُنظر: شرح المقرب 1/ 367 ـ 368.

(104) سورة التغابن، الآية: 10.

التي وعد الله بها هؤلاء الذين كفروا وكذبوا من قبل، واستمروا على كفرهم وتكذيبهم، فلم يستجيبوا لدعوة الإسلام، فثبت لهم أنهم أصحاب النار، وذلك من خلال الاعتراض التذييلي بأسلوب الذم، زيادة في تهويل الوعيد(105).

أما عن أثر الإبهام في نعم وبئس حالة كون فاعلهما ضميراً ـ وهو ما لم يرد في القرآن إلا في موضع واحد مع بئس ـ فإن ذلك يمكن في مجيء التمييز تبييناً للضمير، وذلك في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾(106)، فالآية تذكير بعصيان إبليس لأمر ربه بالسجود لآدم والإنكار على المشركين (الظالمين) اتخاذه وجنده أولياء؛ ومن ثم تحذير المسلمين من ذلك؛ «لإن تكبُّره على آدم يقتضي عداوته للنوع، ولأن عصيانه أَمْرَ مالكه يقتضي أنه لا يُرْجى منه خير، وليس أهلاً لأن يُتَّبع»(107)؛ ولذلك جاءت جملة (بئس للظالمين بدلاً) لإنشاء ذم إبليس وذريته، أي بئس البدل من الله إبليس لمن استبدله فأطاعه بدل طاعته تعالى. وفي هذه الجملة جاء الفاعل ضميراً مبهماً مفرداً «ضمير الغائب»؛ لأنه أشد إبهاماً من غيره فافتقر إلى مفسِّرٍ يفسِّره، ويزيل إبهامه، ويُعرف منه إلى مَنْ يرجع الضمير، فيكون أوقع في النفس، فكان التفسير بالتميز (بدلاً) على طريقة الإجمال ثم التفصيل(108)، ومن ثم أزيل الإبهام واللبس في الضمير داخل التركيب، حيث إنه بإبهامه احتمل أشياء كثيرة، وهو الأمر الذي كان له أثره في التأكيد على المعنى المستفاد من ذم اتخاذ إبليس وذريته بدلاً من طاعة الله(109).

---

(105) يُنْظر: تفسير ابن كثير 6/ 202 ـ 203، وتفسير القرطبي 18/ 124، والتحرير والتنوير 28/ 228.

(106) سورة الكهف، الآية: 50، ويُنْظر: معاني القرآن للفراء 2/ 141، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج 3/ 294، وإملاء ما من به الرحمن 1/ 184، 2/ 104، وشرح المقرب 1/ 296.

(107) التحرير والتنوير 10/ 341.

(108) يُنْظر: المقتضب 3/ 186، والكشاف 2/ 488، وشرح المفصل 4/ 13، 7/ 131، وشرح الرضي 2/ 406، 4/ 247، 248، والشكل والدلالة 158، 293.

(109) يُنْظر: المقتضب 2/ 144، وشرح المفصل 2/ 70، والتحرير والتنوير 10/ 342، والشكل والدلالة ص172.

وأمَّا عن أثر الإبهام فيما كان في معنى (نعم وبئس) من كلِّ ما كان على وزن فَعُل بفتح الفاء وضم العين بالأصالة أو بالتحويل إلى ضم العين من فَعَل أو فَعِل لإنشاء المدح أو الذم، فإن ذلك يمكن أيضاً في مجيء التمييز بعد هذه الأفعال؛ لأنها بمنزلة قولك: نعم رجلاً، وبئس رجلاً، حيث يرفع التمييز إبهام نسبة العلاقة بين الفعل والفاعل، وقد جاء هذا النمط في ستة عشر موضعاً[110] منها ثلاثة مواضع مع الفعل (حَسُنَ) وثلاثة مواضع مع الفعل (كبر) وبقية المواضع مع (ساء) أو (ساءت)، وذلك من مجمل ما أشبه نعم وبئس في المدح أو الذم، وهذه المواضع يُلاحظ عليها أنه قد يُذْكر مع التمييز المخصوص بالذم، مثل قوله تعالى: ﴿سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُواْ يَظْلِمُونَ﴾[111]، وقد يكون الفاعل فيها ظاهراً كما سبق وكما في قوله تعالى: ﴿وَحَسُنَ أُوْلَـٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[112] مع عدم ذكر المخصوص، وقد يكون مضمراً مع عدم ذكر المخصوص أيضاً، نحو قوله: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ﴾[113].

نأتي إلى توضيح أثر هذا الإبهام في هذه الأفعال، فنمثِّل بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۗ وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيْطَـٰنُ لَهُۥ قَرِينًا فَسَآءَ قَرِينًا﴾[114]، فالآية جاءت عقب بغضه تبارك وتعالى لمن كان مختالاً فخوراً، يبخل بماله وما أوتي من فضل على الناس، ويأمرهم بالبخل، وبغضه للذين يراءون الناس في إنفاقهم ولا يؤمنون بالله ولا باليوم

(110) يُنظر: سورة النساء، الآيتان: 22، 38، 69، 97، 115، وسورة الأعراف، الآية: 177. وسورة الإسراء، الآية: 32. وسورة الكهف، الآيات: 5، 29، 31. وسورة طه، الآية: 101. وسورة الفرقان، الآيات: 66، 76، وسورة غافر، الآية: 35. سورة الفتح، الآية: 6. سورة الصف، الآية: 3.

(111) سورة الأعراف، الآية: 177.

(112) سورة النساء، الآية: 69.

(113) سورة الكهف، الآية: 5، ويُنظر: معاني القرآن للفراء 1/ 267، وإملاء ما من به الرحمن 1/ 180، والشكل والدلالة 171.

(114) سورة النساء، الآية: 38.

الآخر اتباعاً لغواية الشيطان ومصاحبته في الدنيا، فكان المناسب ذم كون الشيطان قريباً وخليلاً، «حيث حملهم على البخل والرياء وكل شر، ويجوز أن يكون وعيداً لهم بأن الشيطان يقرن بهم في النار»[115].

وفي قوله: (فساء قريناً) نلاحظ أن الفعل ساء جاء متبوعاً بالتمييز نتيجةً للإبهام الواقع في نسبة العلاقة بين الفعل والفاعل، فرفع التمييز إبهام هذه النسبة، والتقدير: فساء الشيطان قريناً، وهو الأمر الذي يؤكد على ما نحن بصدده من أثر الإبهام في أسلوب المدح أو الذم، حيث يأتي متبوعاً بما يبينه ويفسره، وهو ما يسهم في تأكيد المعنى على نحو ما تقدم.

ولعله من المفيد بعد هذا العرض الإشارة إلى أنَّ التمييز المفسر للضمير في باب نعم وبئس وما في معناهما لم يأت محذوفاً في هذا الباب في القرآن الكريم، وأن ما قيل فيه بحذف التمييز لا حذف للتمييز فيه، ويتصل ذلك بقوله تعالى: ﴿بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[116].

فقد قيل: إن التمييز محذوف، أي بئس مثلاً مثل القوم، وقيل: حُذِفَ المضاف من الذين على أنه المخصوص، أي بئس مثل القوم مثل الذين، أو حُذِف المخصوص، أي بئس مثل القوم المكذبين مثلهم، ورجح الرضي حذف المضاف أو حذف المخصوص[117]، لكني أرجح حذف المخصوص، حيث إن (الذين كذبوا) صفة القوم، وقوله: (مثل القوم) فاعل بئس، وهو ما أغنى عن ذكر المخصوص بالذم، وذلك «لحصول العلم بأن المذموم هو حال القوم المكذبين، فلم يسلك في هذا التركيب طريق الإبهام على شريطة التفسير؛ لأنه قد سبقه ما بيّنه بالمثل المذكور قبله في قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾ فصار إعادة لفظ المثل ثقيلاً في الكلام أكثر من ثلاث مرات، وهذا من تفننات

---

(115) الكشاف 1/ 527، ويُنْظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج 2/ 51 ـ 52، وتفسير القرطبي 5/ 187، وروح المعاني 3/ 30.

(116) سورة الجمعة، الآية: 5، وقد سبق العرض لهذه الآية في آخر المبحث الثالث أيضاً.

(117) يُنْظر: شرح الرضي 4/ 248، وتفسير القرطبي 18/ 84 ـ 85.

القرآن»[118]، وفي هذا الصدد يقول الزجاج أيضاً: ومعنى (بئس مثل القوم) المثل الذي ضربناه لهم»[119]، وهو ما يؤكد أن المحذوف المخصوص بالذم، وبناءً عليه فليس ثمة حذف للتمييز المفسر للضمير في باب نعم وبئس وما جرى مجراهما في القرآن الكريم.

المبحث الخامس

التنويع الأسلوبي للقرآن الكريم في أسلوب المدح والذم

عرفنا فيما تقدم ـ وبخاصة من خلال المبحث الأول ـ أن موضوعات القرآن الكريم متعددة بعضها يتصل بالعقيدة والدعوة إلى توحيد الله، أضف إلى ذلك العبادات والمعاملات، وثواب المؤمنين وعقاب المشركين والتذكير بأخبار الأمم السابقة وما فعلوه مع الرسل، وذلك على سبيل العظة وضرب المثل وغير ذلك من الموضوعات، وقد عقد الزركشي ـ على سبيل المثال ـ في النوع السادس والأربعين حديثاً في أساليب القرآن وفنونه البليغة، تضمن التأكيد والصفة والبدل ووضع الظاهر موضع المضمر والخروج على خلاف الأصل وبيانه، وغير ذلك من الأقسام في أساليب القرآن، حيث وصل بها إلى عشرة أقسام[120].

وفي مواضع أسلوب المدح والذم بنعم وبئس وما جرى مجراهما من التنوع ما لا يخفى بين الفينة والأخرى باعتباره من ملامح فاعلية المعنى النحوي الدلالي، وأبرز هذا التنوع الإظهار في موضع الإضمار، والفصل بين المتلازمين، وتصدير أسلوب الذم بلام القسم و(ألاَ)، وهذا التنوع يكسب الأسلوب حيويته وتلوينه، وهو ما نفتقده في الأسلوب السردي الرتيب[121]،

---

(118) التحرير والتنوير 28/ 214، ويُنْظر: معاني القرآن وإعرابه، 5/ 170، والكشاف 4/ 424، ومغني اللبيب 2/ 608، والنحو وكتب التفسير 2/ 1226.

(119) معاني القرآن وإعرابه 5/ 170.

(120) يُنْظر: البرهان في علوم القرآن 2/ 382 ـ 516.

(121) يُنْظر: د. عبد الحميد عبد الله الهرامة: القصيدة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري «الظواهر، والقضايا، والأبنية»، الجزء الثاني، مكتبة الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط1، 1996، ص ص 324 ـ 325.

وهنا يحضرني قول القائل: «إن التنويع في أساليب القرآن يكاد يكون هو الأصل، فهو تنوع في معاني وطوابع السور ومشاهد القص أو الوصف، وتنوعٌ في صياغة الجمل والأفعال والمعطوفات والضمائر وحروف الجر، ثم هو تنويعٌ بين التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والجمع والإفراد، والفصل والوصل والإظهار والإضمار، والتصريح والكناية والإطناب والإيجاز، والتعريف والتنكير، إلى غير هذا من أنماط التنويع في الأسلوب القرآني، وهذا ما يحتاج بحق إلى بحث مفصل ومعمق يُهتدى به إلى أسرار هذا التنويع وقواعده وأصوله»[122]، وفيما يلي عرض لأبرز هذا التنوع.

أولاً ــ الإظهار في موضع الإضمار

يعدُّ الإظهار في موضع الإضمار من مخلامح التنويع الأسلوبي للقرآن الكريم في أسلوب المدح والذم ــ وفي غيره على مدار القرآن ــ فإذا كان الضمير يحل محل الاسم الظاهر طلباً للإيجاز في اللغة، فإنَّه قد يُعْدل عن هذا الإحلال إلى الإظهار في موضع الإضمار لغرض ما أو فائدة ما ترتبط بالسياق، حيث إن الظاهر أصل والضمير فرع، فعندما يكرَّر الأصل ولم يُذكر ضميره، فإنه التزام بالأصل لأغراض بلاغية أو دلالية، ذكرها كلٌّ من السيوطي والزركشي، منها زيادة التقرير والتمكين، والتعظيم، وقصد الإهانة، والتحقير، وتربية المهابة وإدخال الروع على ضمير السامع بذكر الاسم المقتضى لذلك أو تعظيم الأمر أو الاستلذاذ بذكر الظاهر أو قصد العموم أو إزالة اللبس حيث يكون الضمير يوهم غير المراد.. الخ[123].

---

(122) د.ع شلتاغ عبود: التنوع في أساليب القرآن الكريم، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد العاشر، طرابلس، ليبيا، 1993، ص34.

(123) يُنظر: السيوطي: معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، 1/ 274 وما بعدها، والكتاب 1/ 62، وشرح الكافية 2/ 238، 231 ــ 242، والبرهان في علوم القرآن 2/ 284، والقضايا التركيبية في شعر الأعشى ص ص 170 ــ 180، مصطفى شعبان: الإنابة في الدرس النحوي عند ابن هشام، رسالة ماجستير بكلية الآداب، جامعة الاسكندرية، 1998، ص ص 111 ــ 115.

وقد جاء هذا النوع من تنويع الأسلوب في سياق المدح والذم في أكثر من موضع، نحو قوله تعالى: ﴿فَٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾[124]، فالآية وردت في سياق توجيه الخطاب إلى الكافرين يجادلون في آيات الله، مبينةً أن لهم جهنم، خالدين فيها، فبئس المنزل والمقيل لهم جهنم، حيث الهوان والعذاب الشديد لِمَن استكبر عن آيات الله واتباع دلائله وحججه، وقد تكرر هذا الخطاب على مدار هذه السورة، سورة غافر خمس مرات بداية بقوله تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى ٱلْبِلَٰدِ﴾[125]، «إيماء إلى أن الباعث لهم على المجادلة في آيات الله هو ما اشتمل عليه القرآن من إبطال الشرك، فلذلك أعقب كل طريقة من طرائق إبطال شركهم بالانحاء على جدالهم في آيات الله»[126] وكان آخر الحديث عن المجادلين في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾[127] ثم اتبع ذلك ببيان تكذيبهم بالرسل وكتب الله وعقابهم والإنحاء عليهم انتهاءً بالآية التي معنا موضع الذم، وكان مقتضى الظاهر فيها أن يقول: (فبئس مثواكم)، يقول الزمخشري: «(ادخلوا أبواب جهنم) السبعة المقسومة لكم، قال الله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾، (خالدين) مقدرين الخلود، (فبئس مثوى المتكبرين) عن الحق المستخفين به مثواكم أو جهنم»[128]. لكنه عدل عن التعبير بالضمير ـ خروجاً على الأصل ـ إلى الاسم الظاهر (المتكبرين) لغرض دلالي، وهو قصد إهانة وتحقير هؤلاء الذين يجادلون في آيات الله، فكان قوله تعالى لهم في بادية الآية (ادخلوا أبواب جهنم) وما فُرِّع عليه ذمًّا باستخدام الظاهر في أسلوب الذم «ارتقاء في تقريعهم وإعلان خطل آرائهم بين أهل المحشر، وهو

---

(124) سورة غافر، الآية: 76، ويُنْظر أيضاً سورة آل عمران، الآية: 151، وسورة النحل، الآية: 29، وسورة الكهف، الآية: 50، وسورة الزمر، الآية: 72.

(125) سورة غافر، الآية: 4، ويُنْظر تفسير ابن كثير 5/ 211 ـ 212، وتفسير القرطبي 15/ 291، والتحرير والتنوير 24/ 203.

(126) التحرير والتنوير 24/ 203.

(127) سورة غافر، الآية: 69.

(128) الكشاف 3/ 437.

أشد على النفس من ألم الجسم»[129]، وما كان قصد الإهانة والتحقير يفهم فهماً جيداً لولا التعبير بالظاهر مكان المضمر، فإذا كان الضمير «يعطي إشارة ذهنية إلى العائد عليه، هذه الإشارة تحضره في النفس، إلا أن قدراً كبيراً من التأثير يظل الاسم الظاهر محتفظاً به، ولا يستطيع الضمير حمله نيابةً عنه؛ لأن الإشارة تتولد حين يقرع اللفظ السمع بجرسه وارتباطاته الدلالية المختلفة جدَّ الاختلاف، والتي اكتسبها في قصته الطويلة مع الكلمات والأحداث والمواقف»[130].

وإذا كان الشيء بالشيء يذكر، فإنَّه من المفيد الإشارة إلى أن قياس النظم يقتضي أن يقال: فبئس مدخل المتكبرين، كما تقول: زُرْ بيت الله فنعم المزار وصلِّ في المسجد الحرام فنعم المصلى، لكنه قال: (فبئس مثوى المتكبرين)؛ لأن الدخول المؤقت بالخلود في معنى الثواء[131].

ثانياً ـ الفصل بين المتلازمين

نأتي إلى الفصل النحوي في أسلوب المدح والذم، فيمكن الإشارة إلى أنه ـ في الاصطلاح ـ يعني الفصل بين المتلازمين بما دون الجملة أو بجملة غير أجنبية[132] كما أنه يكون بعنصر ليس عمدةً في جملته؛ لأنه إذا كان ركناً من أركانها، لا يُعَدُّ فصلاً، بل يعدُّ من تقديم الكلام بعضه على بعض، والفرق بين الفصل النحوي والاعتراض أن الفصل يكون بما دون الجملة أو بجملة غير أجنبية، أما الاعتراض فهو أن تأتي بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا

---

(129) التحرير والتنوير 24/ 204.

(130) د. محمد أبو موسى: خصائص التراكيب، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1980، ص248، ويُنْظر: د. حمزة النشرتي: الربط وأثره في التراكيب العربية، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر بالمنوفية، العدد السابع، 1987، ص ص 23 ـ 26.

(131) يُنْظر: الكشاف 3/ 437.

(132) يُنْظر: د. تمام حسان: اللغة والحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة 1984، ص140، د. محمود ياقوت: قضايا التقدير النحوي، دار المعارف، مصر، 1985، ص212، وله أيضاً: التراكيب غير الصحيحة نحويًّا في الكتاب لسيبويه، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1985، ص ص 126 ـ 134.

محل لها من الإعراب لنكتة كالتنزيه والتعظيم والدعاء والتنبيه وغير ذلك[133]، وإذا كان الفصل بين الفعل والفاعل وارداً في اللغة، شعرها ونثرها، فإن الفصل بينهما في باب نعم وبئس غير جائز؛ لأنهما لا تتصرفان[134]، لكن يجوز الفصل بين الفعل والفاعل من ناحية والتمييز المفسِّر للضمير من ناحية أخرى بالجار والمجرور والظرف، يقول الرضي: «ولا يجوز الفصل بين مثل هذا الضمير المبهم وتمييزه لشدة احتياجه إلا بالظرف، قال الله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّـٰلِمِينَ بَدَلًا﴾[135].

وقد ورد هذا الفصل النحوي في سياق أسلوب الذم دون المدح في موضعين، الأول بالجار والمجرور، كما في الآية السابقة من سورة الكهف، حيث فُصِل بين (بئس) وفاعلها من ناحية والتمييز (بدلاً) من ناحية أخرى بالجار والمجرور (للظالمين)، للتأكيد على شدة ظلم الذين اتخذوا من إبلس وذريته أولياء بدل طاعته جلَّ وعلا. وزيادة في هذا التأكيد والتشهير وقصد الإهانة والتحقير أظهر سبحانه (الظالمين) في موضع الإضمار ـ على نحو ما تقدم ـ ولِمَا في الاسم الظاهر من معنى الظلم الذي هو ذمٌّ لهم[136].

أمَّا الموضع الآخر، فقد كان في قوله تعالى: ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهِ ۖ وَسَآءَ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ حِمْلًا﴾[137]، بعد قوله: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ ءَاتَيْنَـٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا * مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وِزْرًا﴾[138]، وهذا الأسلوب معناه:

---

(133) يُنْظر: الخصائص 1/ 331 ـ 332، 338، والقزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق د. علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، 200، ص182 ـ 184، د. تمام حسان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة، 1993، ص176، د. مدحت السيد زيادة: الجملة الاعتراضية في التركيب النحوي «مواضعها وأحكامها»، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين، القاهرة، جامعة الأزهر، العدد الخامس عشر، 1997، ص128، وما بعدها، والقضايا التركيبية في شعر الأعشى ص324 ـ 367.

(134) يُنْظر: الأصول في النحو 1/ 119، وشرح المقرب 1/ 357 ـ 358.

(135) شرح الرضي 4/ 248، الآية 50 من سورة الكهف.

(136) ينظر: الكشاف 2/ 488، والتحرير والتنوير 10/ 342.

(137) سورة طه، الآية: 101.

(138) سورة طه، الآيتان: 99 و100، وينظر: الكشاف 2/ 552.

ساء الوزر لهم يوم القيامة، وحملاً منصوب على التمييز للفاعل المضمر، وفيه نلاحظ الفصل بالجار والمجرور وظرف الزمان والمضاف إليه بين (ساء) وفاعله من ناحية وبين التمييز (حملاً) من ناحية أخرى، حيث إن أصل الكلام: وساء حملاً وزرهم، فالمخصوص محذوف لدلالة الوزر عليه في الآية السابقة على أسلوب الذم، وهذا الفصل بالجار والمجرور (لهم) لبيان الذين تعلق بهم سوء الحمل «المحمول» ـ أي بيان أمر ما يتعلق بالمعنى المستفاد من الفعل ـ حيث إنَّ اللام لام التبيين، مبينة للمفعول في المعنى[139]، ثم يأتي الفصل بالظرف والمضاف إليه الموضِّح للظرف، لإفادة التحديد الزمني، أي بيان أن ذم حالهم أشدُّ ما يكون في يوم القيامة تعريضاً بحال مَنْ أعرض عن ذكر الله وسُنَّة رسوله ﷺ؛ ولذلك كان قوله تعالى قبل ذلك: ﴿وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا﴾ «إيماءً إلى أن ما يُقصُّ من أخبار الأمم ليس المقصود به قَطْعَ حصة الزمان ولا إيناس السامعين بالحديث، إنما المقصود منه العبرة والتذكرة، وإيقاظ لبصائر المشركين من العرب إلى موضع الاعتبار من هذه القصة ـ قصة رسالة موسى، وما عقبها من الأعمال التي جرت مع بني إسرائيل ـ وهو إعراض الأمة عن هدى رسولها وانصياعها إلى تضليل المضللين من بينها»[140].

ومما تقدم يمكن القول إن هذا الفصل في الموضعين كان لبيان دلالة ما تعلق بالمعنى المستفاد من (بئس وساء)، بالإضافة إلى أن هذا الفصل قد أسهم في الترابط بين موضع الفصل وما سبقه على المستوى السطحي، ولذلك ـ مثلاً ـ فإن روبرت دي بوجراند قد اعتبره من عناصر الترابط في البناء السطحي للتراكيب النحوية[141]، وهو الأمر الذي يسهم في بيان فاعلية المعنى النحوي، ومن ثم الدلالي لأسلوب المدح والذم في القرآن الكريم.

---

(139) ينظر: معاني القرآن وإعرابه 3/ 376، والتحرير والتنوير 16/ 303.

(140) التحرير والتنوير 16/ 302 بتصرف يسير، وينظر أيضاً 16/ 301.

(141) ينظر: دي بوجراند: النص والخطاب والإجراء، ترجمة د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998، ص341.

ثالثاً ـ تصدير أسلوب المدح والذم بـ (ألا) ولام القسم

جاء التصدير بالحرف (ألا) لأسلوب الذم دون المدح في ثلاثة مواضع مع الفعل (ساء)، نحو قوله تبارك وعلا: ﴿يَتَوَارَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[142] عقب قوله: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾[143].

فالذم قد جاء عقب الإخبار بما يفعله الكفار أو المشركين من نسبة البنات إلى الله ولأنفسهم ما يشتهون، وبما كان يفعله مَنْ يُبَشَّر بأنثى في الجاهلية، إذ يستخفي من القوم من جرَّاء ذلك، خوفاً من التعيير، محدِّثاً نفسه بالإمساك بالأنثى على هوان وذل أو يدسها في التراب، فلمَّا كان جَعْلُهم الولد الذي هذا محله عندهم لله ولأنفسهم من هو على عكس هذا الوصف[144]، ولمَّا كان هذا الوأد للبنات من أفظع أعمال الجاهلية، وكانوا متمالئين عليه ويحسبونه حقًّا للأب فلا ينكرها الجماعة على الفاعل، فقد سماه الله حكماً وذمّه. ولتوكيد مضمون هذه الجملة (ساء ما يحكمون) وإنار مضمونها وتوبيخ هذا الحكم والتنبيه على مضمون الجملة بعد (ألا)، وإرادة اهتمام المتلقي بما بعد (ألا)، جاء بحرف الاستفتاح هذا من أجل كل هذه المعاني، فكان زيادتها في الكلام[145] في البنية السطحية لأسلوب الذم ـ بجانب الأغراض السابقة ـ إعلاء لذم حكمهم؛ «لأنه جورٌ عظيم قد تمالؤوا عليه وخوَّلوه للناس ظلماً للمخلوقات، فأسند الحكم إلى ضمير الجماعة مع أن الكلام كان جارياً على

---

(142) سورة النحل، الآية: 59، وينظر سورة الأنعام، الآية: 31، وسورة النحل، الآية: 25.

(143) سورة النحل، الآيتان: 57 و58.

(144) يُنظر: الكشاف (2/ 414)، وتفسير القرطبي (10/ 104 ـ 105).

(145) يُنظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر ـ مكتبة دار التراث، القاهرة ـ ط2، 1973 ص(560)، وشرح الرضي (4/ 321): ومغني اللبيب (1/ 68)، والتحرير والتنوير (14/ 185) والنحو وكتب التفسير (2/ 1257 ـ 1258).

فعل واحد غير معين قضاءً بحقِّ هذه النكتة»[146] فبئس ما قالوا وبئس ما قسموا، وبئس ما نسبوه إلى الله»[147].

أما الموضعان الآخرين، فأولهما قد سبق العرض له في المبحث الأول، حيث قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا۟ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ ۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾[148] والثاني في قوله تعالى أيضاً: ﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾[149]، وقد جاءت هذه الآية في سياق الحديث عن المنكرين للآخرة وقولهم عن القرآن إنه أساطير الأولين، وقد قالوا ذلك إضلالاً للناس وصدًّا عن رسول الله ﷺ، فحملوا أوزار ضلالهم كاملة وبعض أوزار من ضل بضلالهم، وهو وزر الإضلال، ومن ثم جاءت جملة (ألا ساء ما يزرون) تذييلاً مصدَّراً بحرف التنبيه (ألا) اهتماماً بما تتضمنه للتحذير من الوقوع فيه ـ شأن آية الأنعام السابقة ـ أو للإقلاع عنه[150]، وتنبيه المخاطب على أن هذا أمرٌ مذموم.

وننتقل إلى التصدير بلام القسم، فنشير إلى أنه لمَّا كان «للقسم أدواتٍ توصِّل الحلف إلى المقسم به، لأن الحلف مضمر مطَّرحُ لعلم السامع به»[151]، فقد صُدِّر أسلوب الذم والمدح بلام القسم في اثني عشر موضعاً[152]. منها

(146) التحرير والتنوير (14/ 185).

(147) تفسير ابن كثير (3/ 433).

(148) سورة الأنعام، الآية: 31، وينظر: معاني القرآن وإعرابه (3/ 195).

(149) سورة النحل، الآية: 25.

(150) ينظر: الكشاف (2/ 406)، وتفسير ابن كثير (3/ 423)، وتفسير القرطبي (10/ 89)، والتحرير والتنوير (14/ 129).

(151) المقتضب (2/ 318)، ويُنْظَر: الرماني: معاني الحروف، تحقيق د. عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، القاهرة ـ د.ت، ص54، وشرح المفصل (9/ 21)، مغني اللبيب (1/ 234 ـ 235).

(152) يُنْظَر: سورة البقرة، الآيات: 102 ـ 206. وسورة المائدة، الآيات: 62 ـ 63 ـ 79 ـ 80. وسورة النحل، الآيتان: 29 و30. وسورة الصافات، الآية: 75. وسورة الحج، الآية: 13. وسورة النور، الآية: 57.

موضعان مع نعم وبقية المواضع مع بئس، نحو قوله تعالى: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾[153] بعد قوله تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ﴾[154]. فبعد أن أخبر سبحانه وتعالى عن لعنة الكافرين من اليهود نتيجة عصيانهم، وذلك منذ سيدنا «داود وعيسى عليهما السلام رغم ما بينهما من فارق زمني يربو على ألف عام، جاءت الآية الثانية مبيّنة وجه عصيانهم أنهم كانوا لا ينهى بعضهم بعضاً»[155]، وفي ذلك يقول صاحب التحرير والتنوير: «جملة (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه) مستأنفة استئنافاً بيانياً جواباً لسؤال ينشأ عن قوله: (ذلك بما عصوا) وهو أن يقال: كيف تكون أمة كلها متمالئة على العصيان والاعتداء؟ فقال: (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه). وذلك أن شأن المناكر أن يبتدئها الواحد أو النفر القليل، فإذا لم يجدوا من يغيّر عليهم، تزايدوا فيها، ففشت واتبع فيها الدهماء بعضهم بعضاً حتى تعمَّ ويُنْسى كونها مناكر، فلا يهتدي الناس إلى الإقلاع عنها والتوبة منها فتصيبهم لعنة الله»[156].

ولمَّا كان ذلك كذلك، فقد استحق تَرْكُهم النهي الذمَّ، فكانت جملة «لبئس ما كانوا يفعلون» مستأنفة ذماً لتركهم النهي، والتعجب من سوء فعلهم، وقد صُدِّرت بلام جواب القسم المحذوف، والتقدير: والله لبئس ما كانوا يفعلون، وذلك لتأكيد هذا الذم والإقصاء فيه، واللافت للنظر أنه عبَّر عن تَرْك التناهي بلفظ الفعل في قوله «يفعلون» مع أنه تَرْكٌ؛ لأن السكوت على المنكر مشاركة فيه، حيث إنه لا يخلو من إظهار الرضا به[157]، وهو ما سنشير إليه فيما يأتي.

---

(153) سورة المائدة، الآية: 79.

(154) سورة المائدة، الآية: 78.

(155) ينظر: الكشاف (1/ 636)، وتفسير ابن كثير (2/ 326 ـ 327)، تفسير القرطبي (6/ 237).

(156) التحرير والتنوير (6/ 293).

(157) ينظر: السابق 5/ 294 ـ 295، ومغني اللبيب 2/ 645.

رابعاً ـ المخالفة في التعبير بين ما تقدم وما تأخر

يُعدُّ التنوع في المعاني من أنماط التنويع الأسلوبي داخل أسلوب المدح والذم فيما يخص الأسلوب الواحد، سواءٌ أكان مدحاً أم ذمًّا في السياق الواحد، حيث يُخالف فيما تأخر بالنظر إلى ما تقدم داخل الأسلوب تفنُّناً في القول أو لغرض دلالي يتصل بالمعنى.

وأبرز ما يوضح هذه الفكرة ما ورد في سورة المائدة في الآيتين الثانية والستين، والثالثة والستين، فيقول سبحانه: ﴿وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ * لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾[158].

فالآيتان وردتا في سياق الحديث عن اليهود الذين أظهروا للرسول ﷺ الإيمان نفاقاً؛ ولذلك أخبر الله رسوله بهم، حيث إنهم يخرجون من عند رسول الله تاركين وراءهم ما ذكّروا به من تعاليم الإسلام، وهو ما يدل على تمكُّن النفاق منهم، يقول سبحانه قبل هاتين الآيتين: ﴿وَإِذَا جَآءُوكُمْ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُوا۟ بِٱلْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا۟ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا۟ يَكْتُمُونَ﴾[159]، فالنفاق حالهم في الدخول وفي الخروج، يقول الزمخشري: «وقوله بالكفر وبه حالان: أي دخلوا كافرين وخرجوا كافرين، وتقديره: متلبسين بالكفر، وكذلك قوله وقد دخلوا وهم قد خرجوا، ولذلك دخلت قد تقريباً للماضي مع الحال، ولمعنى آخر، وهو أن أمارات النفاق كانت لائحةً عليهم، وكان رسول الله ﷺ متوقعاً لإظهار ما كتموه، فدخل حرف التوقع وهو متعلق بقوله آمنَّا، أي قالوا ذلك وهذه حالهم»[160].

---

(158) سورة المائدة، الآيتان: 62 و63، وينظر مثل هذا الموضع الأنفال، الآية: 40، وسورة الحج، الآية: 13، 78.

(159) سورة المائدة، الآية: 61.

(160) الكشاف 1/ 626، ويُنْظر: روح المعاني 3/ 344 ـ 345.

ولمَّا كانت هذه حالهم أخبر عزَّ وجلَّ بعد ذلك بأن كثيراً منهم يسابقون في المعاصي والظلم، ويبادرون إليه بسرعة، سواء ما اختص بهم، وهو الإثم، أو ما تعداهم إلى غيرهم، وهو العدوان وأكلهم أموال الناس بالباطل، أي أكلهم الحرام مطلقاً، فاستحقوا التوبيخ والذم عن طريق إنشاء الذم في قوله: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ أي لبئس شيئاً يعملونه هذه الأمور، وقد صُدِّر فعل الذم بلام جواب القسم المحذوف للتأكيد على استحقاقهم الذم والتوبيخ، والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل في هذا الذم للدلالة على الاستمرار[161].

وجاءت بعد ذلك الآية الثالثة والستون مشيرة إلى أن العلماء منهم ـ الربانيون علماء النصارى، والأحبار علماء اليهود، وقيل الكل لليهود[162] ـ لم ينهوهم عن هذه الأمور، فاستحقوا التوبيخ والذم أيضاً، فقال تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ مؤكداً هذا الذم بلام جواب القسم، مثل الذم المذيِّل للآية السابقة، لكن ما نريد بيانه هو أنه خالف هنا ما تقدم، فهناك قال: يعملون، وهنا قال: يصنعون، وإن دل ذلك على شيء فإنَّما يدل على أن المعنى الدلالي ذو فاعلية في هذه المخالفة.

وتوضيح ذلك أن هؤلاء الربانيين والأحبار لعدم نهيهم عن المنكر والأمر بالمعروف جُعِلوا أشد ارتكاباً وتمكُّناً في العمل من مرتكبيه[163]، ويعلّل الزمشخري لذلك بقوله: «لأن كل عامل لا يسمى صانعاً ولا كل عمل يسمى صناعة حتى يُتَمَكَّن فيه ويُتَدَّرب ويُنْسب إليه، وكان المعنى في ذلك أن مُواقع المعصية معه الشهوة التي تدعوه إليها وتحمله على ارتكابها، وأما الذي ينهاه فلا شهوة معه في فعل غيره، فإذا فرَّط في الإنكار كان أشد حالاً من المُوَاقِع،

(161) ينظر: الشكاف 1/ 626، وروح المعاني 3/ 345، وتفسير ابن كثير 2/ 326، وتفسير القرطبي 6/ 223.

(162) يُنْظر: روح المعاني 3/ 345، وتفسير ابن كثير 2/ 326، وتفسير القرطبي 6/ 224.

(163) ينظر: التحرير والتنوير 6/ 247.

ولعمري إن هذه الآية مما يقذ[164] السامع وينفي على العلماء توانيهم»[165].

ولعله من المفيد الإشارة هنا إلى أن الذم لعدم تناهيهم هو ما تكرر بعد ذلك في نفس السورة عقب لعنة بني إسرائيل لعصيانهم واعتدائهم في قوله تعالى: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[166]، وهو ما يدل على شناعة عدم النهي، وأن التعبير بقوله (يصنعون) أو (يفعلون) ـ كما في هذه الآية ـ أكثر دلالة على عدم التناهي من (يعملون)، وهو ما يترتب عليه القول بفاعلية المعنى الدلالي في أسلوب المدح والذم في القرآن الكريم، شأنه شأن المعنى النحوي.

الخاتمة

ظهر من خلال هذا البحث فاعلية تعانق المعنى النحوي الدلالي في أسلوب المدح والذم بنعم وبئس وما أشبههما، ويمكن تلخيص أهم أمارات هذه الفاعلية فيما يأتي:

أولاً:

نعم وبئس وما جرى مجراهما أفعال جامدة من جهة أنها تدل على ما ليس في أصلها، متضمنة له، وهو إنشاء المدح والذم ودلالتها على الحال، ومن ثم مُنعت من التصرف، حيث إنَّ الأصل في الإنشاء أن يكون للحروف، وهو ما

---

(164) يضرب مسامعه بشدّة، يصرعه، يُغلبه. وقذّتِ الناقة: حلبت على كرهٍ حتى قلّ لبنُها. وقذ، يقذ، وقْذاً.

(165) الكشاف 1/ 627، وينظر روح المعاني 3/ 345 ـ 346، حيث يعلّق الألوسي على الذم في هذه الآية بقوله: «الكلام فيه كالكلام السابق في نظيره خلا أن هذا أبلغ مما تقدم في حق العامة، لما تقرر في اللغة والاستعمال أن الفعل ما صدر عن الحيوان مطلقاً، فإن كان عن قصد سُمِّي عملاً ثم إن حصل بمزاولة وتكرّر حتى رسخ وصار ملكة له سُمِّي صنعاً وصناعة؛ فلذا كان الصنع أبلغ لاقتضائه الرسوخ؛ ولذا يقال لحاذق صانع وللثوب الجيد النسيج: صنيع... ففي الآية إشارة إلى أن ترك النهي أقبح من الارتكاب، ووجُه بأن المرتكب له في المعصية لذة وقضاء وَطَرٍ بخلاف المقر له؛ ولذا ورد أن جُرم الديوث أعظم من الزانين.

(166) سورة المائدة، الآية: 79.

يؤكد على أن كل ما تضمن ما ليس له في الأصل مُنع شيئاً مما له في الأصل، ليكون ذلك المنع دليلاً على ما تضمنه.

ثانياً:

أل في فاعل نعم وبئس للجنس؛ لأننا لا نعني واحداً من هذا الجنس الممدوح أو المذموم بعينه إنما المراد مطلق هذا الجنس، وهذا ما يتفق مع الإبهام في هذا الفاعل وكونه للمدح العام أو الذم العام ثم تخصيصه فيما بعد من خلال المخصوص.

ثالثاً:

جاءت جل مواضع المدح والذم زائدة على اللفظ لفائدة ترتبط بالسياقات الواردة بها، حيث كان المدح أو ذاك الذم إطناباً في ثوب التذييل بنوعيه للتوكيد، أوا عتراضاً لفائدة أو غرض دلالي ما، وأن ما لم يرد تذييلاً بمفرده، فإنه قد ورد مُمَثِّلاً ركناً في جملة ما قد تمثل بأكملها تذييلاً وقد لا تكون تذييلاً، وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ هذا الإطناب باستخدام التذييل لم يكن بقصد الإطالة، لأنه وَقْفٌ عند منتهى البغية، غير مجاوزٍ لمقدار الحاجة، وهو ما يؤكد على أن الحاجة إلى الإطناب في مكانه كالحاجة إلى الإيجاز في موضعه.

رابعاً:

إذا كان الأصل في المخصوص الذكر وحذفه فرعٌ، فقد ذُكر المخصوص في القرآن الكريم في خمسة مواضع في سياق الذم للتأكيد وعدم اللبس بالبيان والتحديد، وحُذِف في بقية سياقات الذم وسياقات المدح لسَبْق ذكره أو دلالة السياق عليه مع انتفاء اللبس لغرض دلالي يرتبط بالسياق، نحو التفخيم والتعظيم والتحقير، وفوق كلِّ ذلك الإيجاز والاختصار، حيث إن البلاغة الإيجاز، ولمَّا كان أسلوب المدح والذم إطناباً، فإن حذف المخصوص إيجازاً واختصاراً لا يتنافى مع هذا الإطناب. كما جاء المخصوص من جنس الفاعل، ذاتاً كان أو صفة، وأن ما جاء ظاهره خلاف ذلك، فإنَّ البنية العميقة قد أهسمت في فهم البنية الظاهرة بتقدير محذوف من جنس الفاعل.

خامساً:

ترتب على احتمال أسلوب المدح والذم للاسمية والفعلية، أي أن يكون جملة اسمية أو جملة فعلية، اتسام الجملة بالدلالة المناسبة لهذا الاحتمال أو ذاك، فقد تتسم بالتجدد إذا كانت فعلية أو بالثبوت والدوام إذا كانت اسمية، وقد يُرَجَّح جانب على آخر، وكل ذلك متروكٌ لما يتناسب مع المعنى والسياق النصي.

سادساً:

اتضح أن الإبهام معنى دلالي يرتبط بأسلوب المدح والذم، حيث يأتي المخصوص متأخراً، ليحصل به التفسير بعد الإبهام، فلمّا كان المدح العام أو الذم العام في جنس الفاعل متقدماً كان التفسير والتحديد والبيان بمجيء التمييز تفسيراً للضمير ـ أي رافعاً لإبهام نسبة العلاقة بين الفعل والفاعل ـ في باب نعم وبئس حالة كون الفاعل ضميراً، وهو ما يترتب عليه زيادة التأكيد على المعنى المستفاد من الأسلوب، وهنا نشير إلى أن هذا التمييز لم يرد محذوفاً في القرآن الكريم، وفي هذا الذي تقدم ما يؤكد على أثر وأهمية الإبهام بوصفه معنى دلالياً أو غرضاً دلالياً في أسلوب المدح والذم، ومن ثم تأثيره على طريقة تكوين جمل هذا الأسلوب، فيجعل المعنى أوقع في النفس وأكثر تأكيداً.

سابعاً:

لمَّا كان التنويع في الأسلوب القرآني شائعاً في القرآن الكريم، فإن أسلوب المدح والذم لم يخلُ من هذا التنويع لأغراض دلالية ترتبط بسياقات المدح والذم، نحو الإظهار في موضع الإضمار، حيث إنه لا يخفى ما للاسم الظاهر من قوة الدلالة في اللفظ، ومن ثم تحقيق التماسك النصي بين موضع أسلوب الذم ـ حيث إن ذلك لم يحدث إلا في أسلوب الذم ـ وما قبله من سياق ما، وأن هذا السياق، سياق الإظهار في موضع الإضمار قد اكتنفته ثنائية الظلم والتكبر، أي أنه جاء في سياق الحديث عن الكافرين الظالمين الذين أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً، أو الذين ظلموا أنفسهم متكبرين عن آيات الله مكذبين بها

مشركين به سبحانه وتعالى، أو في سياق الظالمين الذين اتخذوا من إبليس وذريته أولياء، وهو ما يؤكِّد على أهمية الإظهار في موضع الإضمار داخل أسلوب الذم في القرآن الكريم.

وأمَّا الفصل الذي ارتبط برابطة التلازم، فقد كان بالجار والمجرور والظرف والمضاف إليه للتأكيد والتحديد والبيان فيما يتصل بالسياق الوارد به، وهو ما أسهم في إظهار المعنى وإيصاله واضحاً إلى المتلقي، ومن ثمَّ عُدَّ من أمارات فاعلية المعنى النحوي الدلالي.

ولمَّا كان التوكيد من الغايات الدلالية لهذا الفصل، فقد كان هذا الأمر وراء تصدير أسلوب المدح والذم بحرف التنبيه والاستفتاح «ألا» ولام القسم، بالإضافة إلى الإقصاء في هذا المدح أو ذاك الذم، وفي هذا ـ بجانب المخالفة في التعبير بين ما تقدم وما تأخر داخل الأسلوب الواحد، مدحاً كان أو ذماً تفنُّناً في القول لغرض دلالي يتصل بالمعنى ـ ما يدل على تعانق المعنى النحوي الدلالي لأسلوب المدح والذم وفاعليته في القرآن الكريم، فكانت هذه الفاعلية واضحة في سياقها ومرتبطةً به، مضيفةً ظلالاً كثيرة على السياق النصيّ لأسلوب المدح والذم في القرآن الكريم على نحو ما وضَّح داخل البحث على مدار مباحثه المختلفة.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**: برواية حفص عن عاصم.

2 ـ د. إبراهيم عبد الله رفيدة: **النحو وكتب التفسير**، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، ط2، 1984.

3 ـ الأخفش «أبو الحسن سعيد بن مسعدة ت215هـ»: **معاني القرآن**، تحقيق د. فائز فارس، الكويت، ط2، 1981.

4 ـ الأشموني «نور الدين أبو الحسن علي بن محمد، ت929هـ»: **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، تحقيق د. عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، المكتبة الأزهري للتراث، القاهرة، د.ت.

5 ـ الألوسي «أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي ت1270هـ»: **روح

المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبط وتصحيح علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

6 ـ ابن الأنباري «أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن الأنباري ت557هـ»: **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين والكوفيين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت.

7 ـ د. تمام حسان: **البيان في روائع القرآن**، عالم الكتب، القاهرة، 1993.

8 ـ **اللغة بين المعيارية والوصفية**، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1980.

9 ـ **اللغة العربية والحداثة**، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة، 1984.

10 ـ **اللغة العربية معناها ومبناها**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.

11 ـ **الجاحظ «أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ»**: الحيوان، شرح وتحقيق د. يحي الشامي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط3، 1997.

12 ـ ابن جني «أبو الفتح عثمان بن جني ت392هـ»: **الخصائص**، تحقيق الأستاذ محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1986 ـ 1988.

13 ـ د. حلمي خليل: العربية والغموض «**دراسة في دلالة المبنى على المعنى**»، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1، 1988.

14 ـ د. حمزة عبد الله النشرتي: **الرابط وأثره في التراكيب العربية**، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر بالمنوفية، العدد السابع 1987.

15 ـ أبو حيان «أثير الدين أبو عبد الله بن حيان الأندلسي ت754هـ»: **تفسير البحر المحيط، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 1992.**

16 ـ الرضي «رضي الدين محمد بن الحسن الاسترباذي النحوي، ت686هـ»: **شرح الرضي على الكافية**، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط2، 1996.

17 ـ الرماني «أبو الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي، ت384هـ»: **معاني الحروف**، تحقيق د. عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

18 ـ روبرت دي بوجراند: **النص والخطاب والإجراء**، ترجمة د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1988.

19 ـ الزجاج «أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، ت311هـ»: **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

20 ـ الزجاج «أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، ت377هـ»: **اللامات**، تحقيق د. مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط2، 1985.

21 ـ الزركشي «بدر الدين الزركشي، ت794هـ»: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت.

22 ـ الزمخشري «أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، ت538هـ»: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، 1354هـ.

23 ـ ابن السراج «أبو بكر محمد بن سهل بن السراج ت316هـ»: **الأصول في النحو**، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1988.

24 ـ سيبويه «أبو بشر عمرو بن قنبر، ت180هـ»: **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968.

25 ـ السيوطي «جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت911هـ»: **الأشباه والنظائر**، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

26 ـ **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

27 ـ **همع الهوامع**، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1327هـ.

28 ـ د. شلتاغ عبود: **التنوع في أساليب القرآن الكريم**، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد العاشر، طرابلس، ليبيا، 1993.

29 ـ الصبان «أبو العرفان محمد بن علي ت1206هـ»: **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، القاهرة، د.ت.

30 ـ د. طاهر سليمان حمودة: **ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1982.

31 ـ الطبرسي «أبو علي الفضل بن الحسن»: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، منشورات دار ومكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ت.

32 ـ الطبري «أبو جعفر محمد بن جرير، ت 310هـ»: **جامع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة بيروت، لبنان، 1989.

33 ـ عباس حسن: **النحو الوافي**، دار المعارف، مصر، 1976.

34 ـ د. عبد الحميد عبد الله الهرامة: **القصيدة الأندلسية** خلال القرن الثامن الهجري «الظواهر، والقضايا، والأبنية»، الجزء الثاني، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط1، 1996.

35 ـ د. عبد السلام السيد حامد: **الشكل والدلالالة** «دراسة نحوية للفظ والمعنى»، دار غريب، القاهرة، 2002.

36 ـ عبد القاهر الجرجاني «عبد القاهر عبد الرحمن الجرجاني ت471هـ»: **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992.

37 ـ ابن عقيل «بهاد الدين عبد الله بن عقيل ت769هـ»: **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة التراث، القاهرة، ط20، د.ت.

38 ـ العكبري «أبو البقاء عبد الله بن الحسين ت616هـ: **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1979.

39 ـ **التبيان في إعراب القرآن، تحقيق** علي محمد البجاوي، دار الشام للتراث، بيروت، لبنان، 1976.

40 ـ أبو علي الفارسي «أبو الحسن بن عبد الغفار، ت377هـ»: **الحجة للقراء السبعة**، تحقيق بدر الدين قهوجي وآخرين، دار المأمون للتراث، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

41 ـ د. علي محمد فاخر: **شرح المقرب لابن عصفور مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1990.**

42 ـ الغرناطي «أبو محمد عبد الحق بن عطية»: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق أحمد صادق الملاح، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1979.

43 ـ د. فاضل صالح السامراني: **معاني النحو**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2000م.

44 ـ د. فايز صبحي عبد السلام تركي: **القضايا التركيبية في شعر الأعشى الكبير** وعلاقتها بالدلالة في ضوء الدرس اللغوي الحديث، رسالة دكتوراه غير منشورة بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة 2003م.

45 ـ الفراء «أبو زكريا يحيى بن يزاد، ت207هـ»: **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي وآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980.

46 ـ ابن قتيبة «أبو محمد عبد الله بن مسلم، ت276هـ»: **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1973.

47 ـ القرطبي، «أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ت671هـ»: تفسير القرطبي **«الجامع لأحكام القرآن»** تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ 1997م.

48 ـ القزويني «جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، ت739هـ»: **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 2000م.

49 ـ ابن كثير «عماد الدين، أبو الفداء بن إسماعيل القرشي الدمشقي، ت774هـ»: **تفسير القرآن العظيم**، إشراف الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ ـ 1990م.

50 ـ الكسائي «علي بن حمزة، ت189هـ»: **معاني القرآن**، تحقيق د. عيسى شحاته عيسى، دار قباء، القاهرة، 1988م.

51 ـ ابن مالك «أبو عبد الله جمال الدين محمد بن مالك، ت672هـ»: **شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ**، تحقيق د. عدنان عبد الرحمن الدوري، مطبعة العاني، بغداد، 1997م.

52 ـ المبرد «أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، ت285هـ»: **المقتضب**، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت.

53 ـ د. محمد حماسة عبد اللطيف: **بناء الجملة العربية**، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1، 1990.

54 ـ **العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث**، جامعة الكويت، 1983.

55 ـ **اللغة وبناء الشعر**، مطبعة دار الصفوة، 1992.

56 ـ **من الأنماط التحويلية في النحو العربي**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1990، 1.

57 ـ **النحو والدلالة**، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، مطبعة المدينة، القاهرة، 1983.

58 ـ محمد رزق الشحات: **الجمل المحتملة للاسمية والفعلية** «دراسة بين النحو والدلالة»، رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الآداب، جامعة طنطا، 1997.

59 ـ محمد الطاهر بن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

60 ـ د. محمد عبد المنعم خفاجي: **الأسلوبية والبيان العربي**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 1999.

61 ـ د. محمد أبو موسى: **خصائص التراكيب**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1980.

62 ـ د. محمود سليمان ياقوت: **التراكيب غير الصحيحة نحوياً في الكتاب لسيبويه**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1985.

63 ـ **قضايا التقدير النحوي بين القدماء والمحدثين**، دار المعارف، مصر، 1985.

64 ـ مدحت السيد زيادة: **الجملة الاعتراضية في التركيب النحوي «مواضعها وأحكامها»**، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد الخامس عشر، 1997.

65 ـ مصطفى شعبان عبد الحميد: **الإنابة في الدرس النحوي عند ابن هشام**، رسالة ماجستير بكلية الآداب، جامعة الاسكندرية، 1998.

66 ـ د. مصطفى ناصف: **دراسة الأدب العربي**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

67 ـ النحاس «أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، ت338هـ»: **إعراب القرآن**، تحقيق د. زهير غازي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط3، 1988.

68 ـ ابن هشام «جمال الدين بن هشام الأنصاري، ت761هـ»: **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1995.

69 ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق محمد محيي الدين عيد الحميد، دار الشام للتراث، بيروت، لبنان، د.ت.

70 ـ أبو هلال العسكري «أبو هلال الحسن بن سهل، ت395هـ»: **كتاب الصناعتين«الكتابة والشعر»**، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1989.

71 ـ ابن يعيش «موفق الدين يعيش بن علي، ت643هـ»: **شرح المفصل**، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1990.



الخلق والاصطفاء سمة من سمات الخالق ـ جل وعلا ـ؛ ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾: فقد خلق الله البشر واصطفى منهم الأنبياء والرسل، واختار من بين اللغات (اللغة العربية) لتكون وعاء لكتابه الخالد (القرآن الكريم). أيضاً فضل الله بعض البلاد والأمكنة على بعض؛ وجعل أقدسها مكة والمدينة..

أخرج الترمذي عن عبد اللّه بن عدي قال: رأيت رسول الله ﷺ واقفاً على الحزورة فقال عن مكة: **«والله إنك لخير وأحب أرض الله إلى الله ولولا أنني أخرجت منك ما خرجت»**.

(*) أ. د./ محمد السيد علي بلاسي: أكاديمي ـ خبير دولي ـ عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية ـ عضو اتحاد كتاب مصر ـ مستشار تحرير مجلة: «التقوى»...

وفي الصحيحين: «إن الإيمان ليأرز إلي المدينة، كما تأرز الحية إلى جحرها».

وروي ابن حبان والإمام أحمد عن عبد اللّه بن الزبير ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: **«صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة في غيره من المساجد، إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة في مسجدي هذا بمائة صلاة»**.

ونظراً لهذه المكانة العظيمة التي خص الله بها مكة والمدينة؛ فإن القلوب تهفو إليهما، وتتعلق بهما، ولا عجب؛ فهما معقل الدعوة المحمدية الزكية.

نظراً لهذا كله؛ فقد عطر ذكرهما في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. في الوقت الذي تنوعت أسماؤهما وتعددت في اللسان العربي المبين، ولكل اسم دلالته الخاصة المعبرة! وكثرة الأسماء دليل على شرف المسمّى!

أولاً ـ أسماء مكة المكرّمة

1 ـ الآمن:

ويقول السمين الحلبي: الأمن: الطمأنينة ضدُّ الخوف. قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ﴾[1] والأمن والأمانُ، والأمانة في الأصل مصادر[2].

وفي لسان العرب: الأمان والأمانة بمعنى. وقد أمنتُ فأنا أَمِنٌ، وآمنتُ غيري من الأمن والأمان والأمن: ضد الخوف والأمانة: ضد الخيانة.

وفي التنزيل العزيز: ﴿وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ﴾[3]، أي الآمن، يعني مكة، وهو من الأمن[4].

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 82.

(2) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: للسمين الحلبي (ت 756هـ) 1/ 193، تحقيق الدكتور/ عبد السلام أحمد ألتونجي الحلبي، الطبعة الأولى ـ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في ليبيا، سنة 1995م.

(3) سورة التين، الآية: 3.

(4) لسان العرب: لابن منظور، مادة (أمن)، تحقيق عبد اللّه علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، ط. دار المعارف، د .ت.

ويعلل السمين الحلبي التسمية بقوله: لأنّ غير مكة من البلاد كان أهلُها يغير بعضهم على بعض، ومكة آمنةٌ من ذلك[5].

ويضيف العلامة السيوطي قائلاً: الآمن: لتحريم القتال فيه[6].

2 ـ المأمون:

يقول العلامة السيوطي: كذا ذكره ابن دحية[7].

وفي أساس البلاغة: أمنتهُ وآمَنْتِيه غيري، وهو في أمْن منه وأمنة، وهو مؤتمن على كذا، وقد ائتمنته عليه ﴿فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾[8]. وبلّغه مأمنه[9].

ويقول ابن منظور: ورجل أمِنٌ وأمينٌ بمعنى واحد. وفي التنزيل العزيز ﴿وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾[10]. أي الآمن، يعني مكة، وهو من الأمن...

وقد يقال: الأمين: المأمون[11].

3 ـ بُرْتُ:

ذكرها العلامة السيوطي: من أسماء مكة المكرمة، وقال: ذكره الطبري في شرح التنبيه[12]. يقول ابن منظور: البُرْتُ، بلغة اليمن: السُكَّرُ الطبرزد[13].

---

(5) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 1/ 195.

(6) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: للإمام جلال الدين السيوطي، ص15، تحقيق الدكتور محمد زينهم محمد عزب، الطبعة الأولى ـ دار الأمين، سنة1414هـ.

(7) المصدر السابق: ص16.

(8) سورة البقرة، الآية: 283.

(9) أساس البلاغة: للإمام جار الله الزمخشري، مادة (أمن)، ط. دار صادر بيروت، 1979م.

(10) سورة التين، الآية: 3.

(11) لسان العرب: مادة (أمن).

(12) المصدر السابق: ص19.

(13) لسان العرب: مادة (برت).

4 ـ الباسّة:

بالموحّدَة ـ حكاه الخطابي؛ ـ كأنّها تبسّ الملحد، أي تحطمه وتهلكه[14].

يقول الإمام الزمخشري: بُسّت الجبال: فتّتت كالدقيق والسويق، ومنه قيل للسويق الملتوت: البسيسة[15].

وفي القاموس المحيط: الباسّةُ والبسّاسة: مكّة، شرفها الله ـ تعالى ـ[16].

وفي لسان العرب: من أسماء مكة: الباسَّة؛ سميت بها لأنها تحطم من أخطأ فيها. والبسّ: الحَطْمُ[17].

5 ـ بكَّة:

يقول الإمام الزجّاج[18]: عند قوله ـ جلّ شأنه ـ: ﴿لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾[19]: فأما اشتقاقه في اللغة: فيصلح أن يكون الاسم اشتق من البكَ، وهو بك الناس بعضهم بعضاً في الطواف أي دفع بعضهم بعضاً.

وقيل: إنما سميت ببكة: لأنها تبك أعناق الجبابرة.

. . . فأما (مكة) ـ بالميم ـ فتصلح أن تكون اشتقاقها كاشتقاق بكة والميم تبدل من الباء. يقال: ضربة لازب ولازم، ويصلح أن يكون الاشتقاق من

---

(14) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص17.

(15) أساس البلاغة: مادة (بسس).

(16) القاموس المحيط: للفيروزآبادي ص686، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ـ مؤسسة الرسالة، سنة 1407هـ.

(17) لسان العرب: مادة (بسس).

(18) معاني القرآن وإعرابه: للإمام الزجّاج، 1/445، تحقيق الدكتور عبد الجليل شلبي، الطبعة الأولى ـ عالم الكتب ببيروت، سنة 1408هـ. وينظر؛ الاشتقاق عند الزجّاج. . . مع عمل معجم اشتقاقي لغوي من كتبه المتاحة: للدكتور محمد السيد علي بلاسي، ص366، (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بكلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر، سنة 1993م).

(19) سورة آل عمران، الآية: 96.

قولهم: (أمتك الفصيل ما في ضرع الناقة): إذا مص مصاً شديداً حتى لا يبقى فيه شيئاً؛ فتكون سميت بذلك لشدة الازدحام فيها. والقول الأول أعني البدل أحسن.

وفي مختصر كتاب العين: البكّ: دقّ العُنق. وبكّة كانت تبُك أعناق الجبابرة إذا ظلموا لم يناظروا. وقيل: لأنّ الناس يبُكُّ بعضهم بعضاً في الطواف، أي: يدفع. وهم يتباكّون[20].

يقول ابن منظور: البكّ: دق العنق. بكّ الشيء يبكّه بكّاً: خرقه أو فرّقه. وبكّ فلان يبكّ بكّة أي زحم. وبكّ الرجل صاحبه يبكّه بكّا: زاحمه أو زحمه...

وبكَّةُ: مكّة؛ سُمّيت بذلك لأنها كانت تبكّ أعناق الجبابرة إذا ألحدوا فيها بظلم. وقيل: لأنّ الناس يتباكّون فيها من كل وجه أي يتزاحمون. وقال يعقوب: بكّةُ ما بين جبليْ مكة لأن الناس يبك بعضهم بعضاً في الطواف أي يزحم؛ حكاه في البدل. وقيل: سميت بكّةُ لأنّ الناس يبك بعضهم بعضاً في الطرق أي يدفع[21].

يقول السمين الحلبي: عند قول الله ـ تعالى: ﴿لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾[22]. بكّة قيل: مكّةُ والعرب تُعاقب بين الباء والميم قالوا ضربة لازم ولازب... وقيل بل هما ممّا يترادفان كبُر وحنطة وإنما سميت مكةُ، بكَّةَ لأنها تبكّ أعناق الجبابرة إذا قصدوا فيها إلحاداً. وقيل لازدحام الناس فيها... وقيل: مكّة اسم للبلد وبكّة اسم لبطنها وهو جميع المسجد. وقيل بل اسم لموضع الطواف لأنّ الناس يتباكّون فيه أي يزدحمون وقيل بل اسم للبيت خاصة، لأنه يبك من قصده بسوء لأن الناس يتباكون حوله[23].

---

(20) مختصر كتاب العين: للخطيب الإسكافي، 2/ 768، تحقيق د. هادي حسن حمودي، الطبعة الأولى ـ وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عمان، 1419هـ.

(21) لسان العرب: مادة (بكك).

(22) سورة آل عمران، الآية: 69.

(23) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 1/ 343.

ويقول العلامة السيوطي: بكّة: على الأصح من أنها ومكة بمعنى واحد، فالباء بدل من الميم، أو كأنها تبك أعناق الجبابرة أي تكسرهم فيذلون لها ويخضعون.

وقيل: من التباك وهو الازدحام، لازدحام الناس فيها في الطواف.

وقيل: مكّة الحرم، وبكّة المسجد خاصة.

وقيل: مكّة البلد، وبكّة البيت، وموضع الطواف، وقيل: البيت خاصة.

وفي تأريخ مكّة، يقول أحمد السباعي: وقد سماها القرآن مكّة كما سماها بكّة وأم القرى والبلد الأمين.

ويضيف قائلاً: ويذكر بعض علماء الإسلام أنها سميت مكّة لقلة مائها، وهم يقولون: أمتك الفصيل ضرع أمه إذا امتصه. ويقول بعضهم: سميت مكّة؛ لأنها تمك الذنوب أي تذهب بها أو لأنها تمك الفاجر أي تخرجه منها، كما قيل: إنها سميت بكّة؛ لأن الناس يبك بعضهم بعضاً أي يدفع[24].

يقول ياقوت الحموي: وفيها أقوال أخر نذكرها لك: قال الشرقي بن القطامي: إنما سميت مكة؛ لأن العرب في الجاهلية كانت تقول لا يتم حجنا حتى نأتي مكان الكعبة فنمك فيه أي يصفر صفير المكاء حول الكعبة، وكانوا يصفرون ويصفقون بأيديهم إذا طافوا بها. والمكّاء، بتشديد الكاف: طائر يأوي الرياض...

وقال قوم: سميت مكّة؛ لأنها بين جبلين مرتفعين عليها وهي في هبطة بمنزلة المكّوك[25].

6 ـ البلد:

قال تعالى: ﴿وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾[26].

---

(24) تأريخ مكة: أحمد السباعي، ص15، الطبعة السابعة ـ نادي مكة الثقافي الأدبي، سنة 1414هـ.

(25) معجم البلدان: ياقوت الحموي، 5/ 181، 182، ط. دار صادر ببيروت، سنة 1957م.

(26) سورة التين، الآية: 3.

في مختصر كتاب العين: البلد: كلّ موضع متحيّز من الأرض عامر أو غامر، والطائفة منه: بلْدَة. والبلاد: جمع. والبلد: الكُوَر. والبلد: المقبرة القبر والتراب[27].

وفي لسان العرب: البلد: جنس المكان كالعراق والشام. والبلدة: الجزء المخصص منه كالبصرة ودمشق. والبلد: مكةُ تفخيماً لها كالنجم للثريا، والعود للمندل[28].

يقول السمين الحلبي: وقوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾[29]. يعني بها مكة، شرّفها الله تعالى، والمعنى: لا أقسم بها وأنت حلّ بها؛ أي لا يعظمونك حق تعظيمك ولا يحترمونك حق حرمتك، فأنت كالحلالِ؛ وذلك تعظيماً له من ربّه ـ عز وجل ـ. وقيل: معناه وعده بفتحها عليه.

وقوله: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾[30]. يعني: مكّة. وقال في موضع آخر: ﴿وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ﴾[31]. فأتي بمكة معرّفاً ومنكّراً. فقيل: إنه في حال التنكير لم يكن بلداً بل كان بَرِّيَّة. فقال: اجعل في هذا المكان القفر بلداً من بلدان الناس يسكنونه لعمارة حَرَمك وزيارة نبيّك عليه الصلاة والسلام. وفي حال التعريف كان قد صار بلداً وسُكنى فأتي به معرّفاً. وقيل: لأنه عليه الصلاة والسلام علم أنه لا بدّ أنْ يكون به سكن الناس فأتي به كالشاهد وسمّي البلد بلداً؛ لتأثره بسكانه واجتماع قطّانه وإقامتهم فيه[32].

7 ـ البلدة:

قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ﴾[33].

---

(27) مختصر كتاب العين: 3/ 1119.

(28) لسان العرب: مادة (بلد).

(29) سورة البلد، الآية: 1.

(30) سورة البقرة، الآية: 126.

(31) سورة التين، الآية: 3.

(32) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 1/ 349.

(33) سورة النمل، الآية: 91.

يقول الفيروزآبادي: البلد والبلدة: مكة، شرّفها الله تعالى. .[34] وفي لسان العرب: البلدة والبلد: كل موضع أو قطعة مستحيزة، عامرة كانت أو غير عامرة[35].

ويوضح العلامة الأزهري قائلاً: كل موضع مستحيز من الأرض، عامر أو غير عامر، خال أو مسكون، فهو بلد، والطائفة منها بلدة[36].

8 ـ البيت الحرام:

يقول الخطيب الإسكافي: حَرَمُ مَكّة: ما أحاط بها إلى قريب من المواقيت. والمُحَرَّم: الحرم، وينسب إليه حِرْمِيّ. وغير الناس: حَرَمِيّ. وأحرم فهو محرم، وحرام. وهم حُرُم. والبيت والمسجد والبلد الحرام. وشهر حرام. وقد أحرمنا: دخلنا فيها[37].

ويقول ابن منظور: وسمّى الله تعالى الكعبة شرفها الله: البيت الحرام.

يقول ابن سيده: وبيت الله تعالى الكعبة. قال الفارسيّ: وذلك كما قيل للخليفة: عبد اللّه، وللجنّة: دار السلام[38].

ويقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ﴾[39]. يعني مكة[40].

ويضيف قائلاً: والحُرْمُ: المنع وكذا الحِرْم. . . ومنه البيت الحرام والمسجد الحرام؛ لكونه حُرِّم على الجبابرة ومنع منهم. أو لأنه حُرِّم فيه أشياء وهي حلال في غيره. كالاصطياد وقطع الأشجار ونحو ذلك[41].

---

(34) القاموس المحيط: ص343.

(35) لسان العرب: مادة (بلد).

(36) التهذيب: مادة (بلد)، ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، د. ت.

(37) مختصر كتاب العين: 1/ 364.

(38) لسان العرب: مادة (بيت). وقارن بـ: القاموس المحيط: ص190.

(39) سورة الحج، الآية: 26.

(40) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 1/ 380.

(41) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 1/ 641، 642 ـ بتصرف يسير ـ.

يقول العلامة السيوطي: ومن أسماء مكة: البيت الحرام؛ لتحريم القتال فيه[42].

9 ـ البيت العتيق:

في مختصر كتاب العين: العتيق: القديم. والبيت العتيق: الكعبة، لأنه أول بيت وضع. وقيل: بل لأنه أعتق من الغَرَق. وقيل: من أصحاب الفيل. وقيل: من البيع وأن يدّعيه أحد[43].

وفي لسان العرب: العتيق: القديم من كل شيء[44].

يقول السمين الحلبي: وقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[45]. سمي بذلك لأنه معتق من الجبّارين لم يقصده جبار إلا قصم. وقيل لأنه قيل: معتق من الطوفان. وقيل لأنّه مُقدَّم؛ يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ الآية[46]. وأصله: التقدّم في الزمان أو المكان والرتبة؛ ومن ثم قيل للقديم: عتيق، ولكل من خلا من رِقٍّ: ملك عتيق[47].

ويقول العلامة السيوطي: البيت العتيق: من الغرق، أو كأنه لم يظهر عليه جبّار[48].

10 ـ الثنية:

ذكرها العلامة السيوطي: ضمن أسماء مكة المكرمة[49].

---

(42) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص16.

(43) مختصر كتاب العين: 1/ 104.

(44) لسان العرب: مادة (عتق).

(45) سورة الحج، الآية: 29.

(46) سورة آل عمران، الآية: 96.

(47) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 3/ 1655.

(48) الحج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص16.

(49) المصدر السابق: ص19.

وفي لسان العرب: ثنى الشيء ثنيا: ردّ بعضه على بعض، وقد تثنّى وانثنى[50].

11 ـ الحرم:

في مختصر كتاب العين: حَرَم مكّة: ما أحاط بها إلى قريب من المواقيت. والمحرَّم: الحرم، وينسب إليه حِرْمِيّ. وغير الناس: حَرَمِيّ... والبيت والمسجد والبلد الحرام، وشهر حرام[51].

يقول الإمام الزمخشري: وأحرمنا: دخلنا في الشهر الحرام أو البلد الحرام[52].

وفي القاموس المحيط: الحرام والمحرّم: حرم مكّة؛ وهو حرم الله وحرم رسوله. والحرمان: مكة والمدينة، والجمع: أحرامٌ[53].

ويضيف ابن منظور: وأحرم القوم: دخلوا في الحرم. ورجل حرام. داخل في الحرم، وكذلك الاثنان والجمع والمؤنث، وقد جمعه بعضهم على حُرُم والبيت الحرام والمسجد الحرام والبلد الحرام[54].

12 ـ الحاطمة:

يعلل العلامة السيوطي: سر تسميّة مكة المكرمة بـ: «الحاطمة»؛ لحطمها الملحد[55].

ويقول ابن منظور: الحطيم: حِجْرُ مكّة مما يلي الميزاب، سمّي بذلك

---

(50) لسان العرب: مادة (ثني).

(51) مختصر كتاب العين: 1/ 364.

(52) أساس البلاغة: مادة (حرم).

(53) القاموس المحيط: ص1411.

(54) لسان العرب: مادة (حرم).

(55) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص18.

لانحطام الناس عليه. ويقال: لأنهم كانوا يحلفون عنده في الجاهلية فيحطم الكاذب[56].

13 ـ الرأس:

ذكر العلامة السيوطي: من أسماء مكّة المكرمة: الرأس. وعلّل التسمية بقوله: لأنها أشرف الأرض كرأس الإنسان[57].

وفي القاموس المحيط: ورأس الإنسان: جبل بمكّة[58].

وفي لسان العرب: رأس كل شيء: أعلاه، والجمع في القلة أرؤس، وآراس على القلب، ورؤوس في الكثير، ولم يقلبوا هذه، ورؤوس: الأخيرة على الحذف[59].

14 ـ الرتاج:

في أساس البلاغة: جعل ماله في رتاج الكعبة: إذا جعله هدياً إليها[60].

يقول الفيروزآبادي: والرَّتَجُ، محركة: الباب العظيم، كالرتاج، ككتاب، وهو: الباب المغلق، وعليه باب صغير، واسم مكّة[61].

15 ـ أم رُحْمٍ:

ذكر العلامة السيوطي: من أسماء مكّة: «أم رُحم» ـ بضم الراء ـ؛ لتراحم الناس وتواصلهم فيها. وذكر بعضهم أم الرحم معربا[62].

---

(56) لسان العرب: مادة (حطم).
(57) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص19.
(58) القاموس المحيط: ص705.
(59) لسان العرب: مادة (رأس).
(60) أساس البلاغة: مادة (رتج).
(61) القاموس المحيط، ص243.
(62) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص17.

ويقول الإمام الزمخشري: رحمتُه رحمة ومرحمة ورُحْماً. وما أقرب رُحم فلان إذا كان ذا مرحمة. ومنزلي في أمّ رُحْم: وهي مكّة[63].

وفي القاموس المحيط: أمُّ رُحْمٍ، بالضم، وأمّ الرُّحْمِ: مكة[64].

ويضيف ابن منظور: وفي حديث مكّة: هي أمّ رُحْمٍ: أي أصل الرحمة[65].

16 ـ أم زُحْم:

يقول العلامة السيوطي: «أم زحم» ـ بالزاء ـ؛ من ازدحام الناس فيها[66].

وفي مختصر كتاب العين: الزَّحْمُ: حين يزدحم بعض القوم قوماً من الزحائم[67].

يقول الفيروزآبادي: والزَّحْمُ: المزدحمون، واسم، وبالضم: مكة، أو هي أمّ الزُّحْم[68].

وفي لسان العرب: وزُحْمٌ: من أسماء مكة، شرفها الله تعالى وحرسها[69].

17 ـ المسجد الحرام:

ذكر العلامة السيوطي: من أسماء مكة المكرمة: المسجد الحرام[70].

---

(63) أساس البلاغة: مادة (رحم).
(64) القاموس المحيط: ص1436.
(65) لسان العرب: مادة (رحم).
(66) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص17.
(67) مختصر كتاب العين: 1/ 346.
(68) القاموس المحيط: ص1442.
(69) لسان العرب: مادة (زحم).
(70) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص19.

وفي لسان العرب: المسجدان: مسجد مكة ومسجد المدينة، شرفها الله ـ عز وجل ـ[71].

18 ـ صلاح:

يقول العلامة السيوطي: ومن أسماء مكة «صلاح»؛ لأنّ فيها صلاح الخلق، أو يعمل فيها الأعمال الصالحة[72].

ويقول الإمام الزمخشري: «وصلاح» من أسماء مكّة، شرّفها الله تعالى.

قال حرب بن أميّة لأبي مطر الحضرميّ يوم الفِجَار:

أبـا مـطـرٍ هـلـمّ إلـى صَـلاحٍ　　　فـتـكـفـيـك الـنـدامـى مـن قـريـش

وتـأمـن وسـطـهـم وتـعـيـش فـيـهـم　　　أبـا مـطـر هـديـت لـخـيـر عـيـش[73]

وفي القاموس المحيط: وصلاح، كقطام، وقد يُصرِف: مكّةُ[74].

يقول ابن منظور: وصلاحِ وصلاحُ: من أسماء مكة، شرّفها الله تعالى، يجوز أن يكون من الصُّلح؛ لقوله عز وجل: ﴿حَرَمًا ءَامِنًا﴾[75]. ويجوز أن يكون من الصلاح، وقد يصرف...

قال ابن برّي: وصلاحِ: اسم علم لمكّة[76].

19 ـ طيبة:

يقول الفيروزآبادي: وطيبة، بالكسر: اسم زمزم... وحلف المطيبين: سموا به، لما أرادت بنو عبد مناف أخذ ما في أيدي بني عبد الدار من الحجاب

(71) لسان العرب، مادة (سجد).

(72) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص17.

(73) أساس البلاغة، مادة (صلح).

(74) القاموس المحيط. ص293.

(75) سورة العنكبوت، الآية: 67.

(76) لسان العرب، مادة (صلح).

والرفادة واللواء والسقاية، وأبت بنو عبد الدار؛ عقد كل قوم على أمرهم حلفاً مؤكداً على أن لا يتخاذلوا، ثم خلطوا أطياباً، وغمسوا أيديهم فيها، وتعاقدوا، ثم مسحوا الكعبة بأيديهم توكيداً؛ فسموا: المطيّبين، وتعاقدت بنو عبد الدار وحلفاؤها حلفاً آخر مؤكّداً؛ فسموا: الأحلاف، وكان النبي ﷺ ومن المطيبين[77].

وذكر العلامة السيوطي: من أسماء مكة المكرّمة: طيبة. وقال: حكاه الزركشي في أحكام المساجد[78].

20 ـ العُرُش والعريش:

يقول العلامة السيوطي: «العَرْش» بوزن نزر، قاله كراع. وبضمتين قاله البكري. و«العريش» ذكره ابن سيده؛ لأن أبياتها عيدان تذهب وتظل. والأول واحد العروش، والثاني جمع العرش[79].

ويقول الخطيب الإسكافي: العرْش: السرير. وما يستظل به. وقوام الأمر، وعِرَشَه: جمعُ... والعُرُشُ: مكّة. والعَرْشُ: البيت[80].

وفي القاموس المحيط: العَرْش: عَرش الله تعالى، ولا يُحَدّ... ومن البيت: سقفه، والخيمة، والبيت الذي يُستظل به كالعرش، والجمع: عروش وعُرُشُ وأعراش وعِرَشة... ومكة، أو بيوتها القديمة، ويفتح، أو بالفتح: مكّة، كالعريش، وبالضم: بيوتها، كالعُروش[81].

يقول ابن منظور: والعُرُوش والعُرُشُ: بيوت مكة، واحدها عَرْشُ وعريش، وهو منه؛ لأنها كانت تكون عيداناً تنصب ويظلّل عليها...

---

(77) القاموس المحيط، ص141، 142.

(78) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص19.

(79) المصدر السابق، ص18، 19.

(80) مختصر كتاب العين: 1/ 135.

(81) القاموس المحيط: ص770.

والعريش والعرْش: مكة نفسها كذلك[82].

21 ـ العطشة:

في لسان العرب: العَطَش: ضدّ الرِّيّ، عطِش يعطَش عَطَشاً، وهو عاطش وعطِش وعطُش وعطشان، والجمع: عطِشون وعُطشون وعِطاش وعطشى وعَطاشى وعُطاش، والأنثى عَطِشَة وعطُشة وعطشى وعطشانةٌ... وعَطِش إلى لقائه: أي اشتاق[83].

يقول العلامة السيوطي: ومن أسماء مكة المكرمة: العطشة[84].

22 ـ المقدسة، والقادسة[85]:

ففي لسان العرب: حكى ابن الأعرابي: ... المقدَّس: المبارك والأرض المقدسة: المطهرة... ويقال: أرض مقدّسة أي مباركة، وهو قول قتادة[86].

23 ـ القادِس:

من التقديس؛ على حدّ تعبير السيوطي[87].

وفي لسان العرب: القادسُ والقَدَّاسُ: حصاة توضع في الماء قَدْراً لريّ الإبل، وهي نحو المقلة للإنسان. وقيل: هي حصاة يقسم بها الماء في المغاوز اسم كالحبّان...

والقادس: السفينة. وقيل: السفينة العظيمة. وقيل: هو صنف من المراكب معروف. وقيل: لوح من ألواحها...

---

(82) لسان العرب: مادة (عرش).

(83) المصدر السابق: مادة (عطش).

(84) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة ص19.

(85) المرجع السابق ص19.

(86) لسان العرب: مادة (قدس).

(87) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة ص19.

والقادس. البيت الحرام[88].

وذكر الأزرقي في أخبار مكة: أن من أسماء الكعبة: القادس[89].

24 ـ أم القرى:

يقول السمين الحلبي[90] «وأم القرى»: مكّة؛ لأنّ الأرض دحيت من تحتها. وقوله تعالى: ﴿لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ﴾[91] على حذف مضاف أي أهل أم القرى نحو ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[92].

وفي لسان العرب[93]: أم القرى: مكة، شرفها الله تعالى؛ لأنها توسطت الأرض ـ فيما زعموا ـ. وقيل: لأنها قبلة جميع الناس يؤمُّونها. وقيل: سميت بذلك لأنها كانت أعظم القرى شأنا. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾[94].

يقول العلامة السيوطي: ومن أسماء مكة: أم القرى؛ كأن الأرض دحيت من تحتها.

وقيل: كأنّ أهل القرى يرجعون إليها في الدين والدنيا حجاً واعتماراً وجواراً[95].

---

(88) لسان العرب: مادة (قدس).

(89) أخبار مكة: الأزرقي: 1/189، ط. المطبعة الماجدية بمكة، د .ت. وراجع: التاريخ المفصل للكعبة المشرفة قبل الإسلام: عبد القدوس الأنصاري، ص17، الطبعة الأولى ـ مطابع الروضة بجدة، الناشر، نادي مكة الثقافي الأدبي، سنة 1403هـ.

(90) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 1/192.

(91) سورة الشورى، الآية: 7.

(92) سورة يوسف، الآية: 82.

(93) لسان العرب: مادة (أمم)، ومادة (قرا).

(94) سورة القصص، الآية: 59.

(95) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص16.

25 ـ القرية :

يقول الخطيب الإسكافي: والقرية. والقرى، وأم القرى: مكّة[96].

ويقول السمين الحلبي عند قول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾[97]. هي مكة والطائف.

ويضيف قائلاً: دخل بعض القضاة على عليّ بن الحسن ـ رضي الله عنهما، قال أخبرني عن قول الله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً﴾[98]. ما يقول فيه علماؤكم؟ فقال: يقولون مكة[99].

وفي القاموس المحيط: القرية ويُكسر: المِصْر الجامع، والنسبة: قَرَئِيٌّ وقَرَوِيٌّ، والجمع: قرى. وأقرى لزمها. القاري: ساكنها. لقريتين مثنى، وأكثر يتلفظ به بالياء: مكة والطائف[100].

وفي لسان العرب[101]: يقول ابن سيده القَرية والقِرية: لغتان المِصْرُ الجامع وفي التهذيب: المكسورة يمانية، ومن ثم اجتمعوا في جمعها على القرى فحملوها على لغة من يقول: كِسوةٌ وكُساً. وقيل: هي القَرية؛ بفتح القاف لا غير، قال: وكسر القاف خطأ. وجمعها قُرًى، جاءت نادرة.

يقول ابن السكيت: ما كان من جمع فَعْلَةٍ ـ بفتح الفاء ـ معتلاً من الياء والواو على ـ فعال ـ كان محدوداً مثل رَكوَة ورِكاءٍ، وشَكوةٍ وشِكاء وقَشوة وقِشاء، قال: ولم يسمع في شيء من جميع هذا القصر إلا كَوّة وكُوًى وقريةٌ وقرًى جاءنا على غير قياس.

ويقول الجوهري: القرية معروفة، والجمع القرى، على غير قياس.

---

(96) مختصر كتاب العين: 2/ 731.

(97) سورة الزخرف، الآية: 31.

(98) سورة سبأ، الآية: 18.

(99) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 3/ 2118.

(100) القاموس المحيط: ص1706.

(101) لسان العرب، مادة (قرا).

26 ـ الكعبة:

ذكر العلامة السيوطي من أسماء مكة المكرمة: الكعبة[102].

يقول الخطيب الإسكافي: والكعبة: البيت الحرام. والبيت المربع: كعبة[103].

وفي لسان العرب: الكعبة: البيت المربع، وجمعه: كعاب. والكعبة: البيت الحرام؛ منه لتكعيبها، أي تربيعها. وقالوا: كعبة البيت فأضيف؛ لأنهم ذهبوا بكعبته إلى تربّع أعلاه؛ وسمي كعبة لارتفاعه وتربعه. وكل بيت مربع فهو عند العرب: كعبة[104].

27 ـ كُوثَى:

بضمّ الكاف وفتح المثلثة، باسم موضع منها، وهي «محلّة بني عبد الدار»[105].

يقول الفيروزآبادي: وكوثى، بالضمّ... محلّة بمكّة لبني عبد الدار[106].

وفي لسان العرب: كُوثَى: من أسماء مكّة (عن كراع)... كوَّث الزرع تكويثاً إذا صار أربع ورقات، وخمس ورقات، وهو الكوث... قال محمد بن سيرين: سمعت عبيدة يقول سمعت علياً، عليه السلام، يقول: من كان سائلاً عن نسبنا، فإنّا نبطُ من كُوثى.

وروي عن ابن الأعرابي أنه قال: سأل رجل علياً، عليه السلام، فقال: أخبرني يا أمير المؤمنين، عن أصلكم، معاشر قريش، فقال: نحن قوم من كُوثى، واختلف الناس في قوله: نحن قوم من كوثىٰ، فقالت طائفة: أراد كوثى

(102) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص19.

(103) مختصر كتاب العين: 1/ 123. وينظر: القاموس المحيط: ص168.

(104) لسان العرب: مادة (كعب).

(105) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة، ص18.

(106) القاموس المحيط، ص224.

العراق، وهي سُرَّةُ السواد التي ولد بها إبراهيم ـ عليه السلام ـ وقال آخرون: أراد كوثى، مكّة، وذلك أنّ محلّة بني عبد الدار يقال لها كوثى فأراد عليّ: إنا مكيون أميون، من أمّ القرى[107].

28 ـ مكّة:

وهو مأخوذ من تمكمكت العظم إذا اجتذبت ما فيه من المخ، وتمكّ الفصيل ما في ضرع الناقة، كأنها تجتذب إلى نفسها ما جاء إليها من الأقوات التي تأتيها في المواسم، وقيل إنها تمكّ الذنوب، أي تذهبها، وقيل لقلة مائها، وقيل لما كانت في بطن واد تمكك الماء في جبالها عند نزول المطر، وتنجذب إليها السيول.

يقول ابن منظور: والمَكُّ: الازدحام كالبكّ. ومكَّهُ يمُكُّه مكًّا: أهلكه.

ومكَّة: معروفة، البلد الحرام؛ قيل: سميت بذلك لقلة مائها، وذلك أنهم كانوا يمتكّون الماء فيها، أي يستخرجونه. وقيل: سميت مكة لأنها كانت تمُكُّ من ظَلَم فيها والحد، أي تُهلكه؛ قال الراجز:

يا مكةُ الفاجرَ مُكيّ مكّا

ولا تمُكّي مذحجاً وعَكّا

وقال يعقوب: مكة الحرم كلّه، فأما بكّةُ فهو ما بين الجبلين (حكاه في البدل).

وقال ابن سيده: ولا أدري كيف هذا لأنه قد فرّق بين بكّة وبين مكّة في المعنى، وبيّنٌ أنّ معنى البدل والمبدل منه سواء[108].

وفي مختصر كتاب العين: مَكّة: معروفة. وتمكّك المُخّ تمصصه، وأخرج مكاكته وسميت مكة لأنها وسط الأرض كالمخّ الذي هو أفضل ما في العظم[109].

---

(107) لسان العرب: مادة (قرا).

(108) لسان العرب لابن منظو مادة (مكك).

(109) مختصر كتاب العين: للخطيب الإسكافي، تحقيق د. هادي حسن حمودي، 2/ 769.

يقول السمين الحلبي: قوله تعالى: ﴿بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾[110]: مكّة هذه البلدة الشريفة المعروفة ـ رزقنا الله تعالى ـ بحرمة نبيه العود إليها. قيل: واشتقاقها من ملّ الفصيل ضرع أمه وامتكه إذا شرب ما فيه من اللبن؛ سميت بذلك لأنها تمُك من فيها من الظلمة أي تستأصلهم فلا ترى فيها جباراً إلا أخذ ولا يقصدها سلطان بظلم إلا قصم. وتمكّكتُ العظم أخرجت مخّه فعبّر عن الاستقصاء بالتمكّك[111].

29 ـ النسّاسة:

بالنون ومهملتين؛ لقلّة مائها، كذا قال العلامة السيوطي[112].

ويقول الإمام الزمخشري: نسّت دابتك: يبست من العطش.

وقيل لمكة: الناسّة والنسّاسة؛ لجدبها ويبسها[113].

30 ـ النّاسة:

بالنون وتشديد المهملة، من نس الشيء إذا يبس من العطش؛ لقلّة مائها[114].

ففي مختصر كتاب العين: نسّ عطشا: جفّ[115].

وفي أساس البلاغة: نسّت دابتك: يبست من العطش. وقيل لمكة: الناسّة والنسّاسة؛ لجدبها ويُبسها[116].

ويقول ابن منظور: والنسّ: اليُبْسُ، ونسّ اللحم والخبز يَنُسّ ويَنِسّ نوسا

(110) سورة فاطر، الآية: 43.
(111) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. للسمين الحلبي 4/ 2512.
(112) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص17.
(113) أساس البلاغ: مادة (نسس).
(114) المصدر السابق: 17.
(115) مختصر كتاب العين؛ 2/ 1008.
(116) أساس البلاغة: مادة (نسس).

ونسيسا: يَبس. . . وناسَّة والنّاسّة (الأخيرة عن ثعلب): من أسماء مكة؛ لقلة مائها[117].

* * *

ثانياً ـ أسماء المدينة المنورة

وعن المدينة المنورة فقد ذكر ياقوت الحموي لها تسعة وعشرين اسماً هي[118]:

«المدينة، وطيبة، وطابة، والمسكينة، والعذراء، والجابرة، والمحبة، والمحببة، والمحبورة، ويثرب، والناحية، والموفية، وأكالة البلدان، والمباركة، والمحفوفة، والمسلمة، والمجنة، والقدسية، والعاصمة، والمرزوقة، والشافية، والخيرة، والمحبوبة، والمرحومة، وجابرة، والمختارة، والمحرمة، والقاصمة، وطبابا».

يقول العلامة السيوطي عن هذا البلد الطيب ـ على ساكنه أفضل الصلاة وأزكى التسليماتِ[119]:

أخرج الزبير بن بكار في «أخبار المدينة» عن القاسم بن محمد قال: بلغني أن للمدينة في التوراة أربعين اسماً.

وأخرج عبد اللّه بن جعفر بن أبي طالب قال: سمى الله المدينة: الدار والإيمان.

وقال: حدثني محمد بن الحسن، عن عبد العزيز بن محمد عن أيوب بن دينار عن زيد بن أسلم رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ للمدينة عشرة أسماء: فهي «المدينة، وهي طيبة، وهي طابة، ومسكينة، وجابرة، ومجبورة، وبندد، ويثرب، والدار».

---

(117) لسان العرب: مادة (نسس).

(118) معجم البلدان: 5/ 83، ط. دار صادر بيروت، سنة 1957م.

(119) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص19 ـ 25.

وقال: حدثني محمد بن حسن عن إبراهيم بن أبي الحسن قال: للمدينة في التوراة أحد عشر اسماً: «طيبة، وطابة، والمسكينة، والمجبورة، والمرحومة، والعذراء، والمحبة، والمحبوبة، والفاطمة».

قال العلماء: إذا أطلقت أريد بها دار الهجرة، غلب عليها تعظيماً لشأنها، واشتقاقها من دار إذا أطاع، فالميم زائدة أو من مدن بالمكان إذا أقام به فهي أصلية.

قال ابن دحية: والنسبة إليها مديني وإلى مدينة المنصور وهي بغداد مدني الميم فيها أصلية والياء زائدة.

وأما طابة، وطيبة فاشتقاقهما من الطيب، وهي الرائحة الحسنة.

قال ابن بكار: من سكنها يجد في تربتها وجدرانها رائحة طيبة، أو من الطيّب بالتشديد، وهو الطاهر لخلوصها من الشرك وطهارتها أو من طيب العيش بها أقوال.

ومن أسمائها: «طيّبة، بالتشديد، والمطيبة، والبلاط، وحبيبة، والمحببة (ذكر الكل ابن خالويه)، «ومدخل صدق، ودار السنة، ودار الهجرة، وحسنة، البَحْرَةُ، والبحَيْرة» ـ (ذكر الأربعة كِراع والثلاثة في اللغة للقري).

1 ـ أكالة البلدان:

يقول ياقوت الحموي: ومن أسماء المدينة المنورة: أكالة البلدان[120].

وفي لسان العرب: الآكال: سادة الأحياء الذين يأخذون المرباع وغيره. والمأكل: الكسْب.

وفي الحديث: أمرت بقرية تأكل القرى؛ هي المدينة، أي يغلب أهلها وهم الأنصار بالإسلام على غيرها من القرى، وينصر الله دينه بأهلها ويفتح القرى عليهم ويغنّمهم إياها فيأكلونها[121].

---

(120) معجم البلدان: 5/ 83.

(121) لسان العرب: مادة (أكل).

2 ـ البَحْرَة والبُحَيْرَة:

في القاموس المحيط: البَحْرَة: البلدة، والمنخفض من الأرض، والروضة العظمة، ومستنقع الماء، واسم مدينة النبي ﷺ[122].

وفي لسان العرب: البُحَيْرَة: مدينة سيدنا رسول الله ﷺ، وهي تصغير البَحْرَةُ، وقد جاء في رواية مكبّراً. والعرب تسمي المدن والقرى: البِحَار[123].

3 ـ المباركة:

ذكر ياقوت الحموي: من أسماء المدينة المنورة: المباركة[124].

وفي القاموس المحيط: والمُباركيّة: . . . دار بالمدينة بركت بها ناقة النبي ﷺ، لمّا قَدِم[125].

4 ـ البَلاط:

ذكر العلامة السيوطي: نقلاً عن ابن خالويه ـ؛ من أسماء المدينة المنورة طيّبة ـ بالتشديد؛ والمطيبة، والبَلاط، وحبيبة والمحببة[126].

وفي القاموس المحيط: البَلاط، كسحاب: الأرض المستوية الملساء، والحجارة التي تفرش في الدار، وكل أرض فرشت بها أو بالآجُرِّ. . . وموضعُ بالمدينة بين المسجد والسوق مُبَلّط[127].

يقول ابن منظور: وفي حديث جابر: عَقَلْتُ الجمَل في ناحية البَلاط، قال: البلاط ضرب من الحجارة تفرش به الأرض، ثم سمي المكان بَلاطاً اتساعاً، وهو موضع معروف بالمدينة تكرر ذكره في الحديث[128].

---

(122) القاموس المحيط: ص442.

(123) لسان العرب: مادة (بحر).

(124) معجم البلدان: 5/ 83.

(125) القاموس المحيط: ص1205.

(126) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص24.

(127) القاموس المحيط: ص852.

(128) لسان العرب، مادة (بلط).

5 ـ البَنْد:

في القاموس المحيط: البَنْدُ: العلم الكبير[129].

وفي لسان العرب: البند العلم الكبير، وجمعه بُنُودُ، وليس له جمع أدنى عدد. والبند: كل علم من الأعلام[130].

6، 7 ـ يثرب وأثرب:

يقول الفيروزآبادي: ويثرب وأثرب: مدينة النبي ﷺ، وهو يثربي وأثربي بفتح الراء وكسرها فيهما[131].

وفي لسان العرب: ويثرب: مدينة سيدنا رسول الله ﷺ، والنسب إليها يثربيّ وأثْرَبِيّ وأثْرِبِيّ، فتحوا الراء استثقالاً لتوالي الكسَرَات.

وروي عن النبي ﷺ أنّه نهى أنْ يقال للمدينة يثرب، وسمّاها طيبة؛ كأنه كره الثَرْبَ، لأنه فساد في كلام العرب.

قال ابن الأثير: يثرب اسم مدينة النبي ﷺ قديمةٌ، فغيّرها وسماها طيْبة وطابة كراهية التثريب، وهو اللوم والتعبير. وقيل هو اسم أرضها. وقيل: سميت باسم رجل من العمالقة[132].

ويوضح العلامة السيوطي التسمية بقوله: وأما تسميتها بيثرب: فقيل باسم أرض في ناحية، وقيل اسم لها بيثرب بن وائل من بني آرم بن سام بن نوح ـ عليه السلام ـ؛ كأنه أول ـس نزلها، فسميت به لأنه اسم في القرآن حكاية عن قول المنافقين[133].

---

(129) القاموس المحيط، ص343.

(130) السان العرب، مادة (بند).

(131) القاموس المحيط، ص80.

(132) لسان العرب، مادة (ثرب).

(133) لعله يقصد قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟﴾ سورة الأحزاب، الآية: 13.

وورد في الصحيح النهي عن تسميتها به، كأنه من الثرب وهو الفساد، أو من التثريب، وهو التوبيخ، وكان رسول الله ﷺ يكره الاسم الخبيث.

وأخرج أحمد عن البراء بن عازب ـ رضي الله عنه ـ قال: قال النبي ﷺ: **«من سمي المدينة يثرب فليستغفر الله ـ عز وجل ـ، هي طابه»**.

وأخرج الزبير بن بكار: من حديث ابن عباس مثله[134].

8، 9 ـ الجابرة، والمجبُورة:

يقول الفيروزأبادي: والمجبورةُ وجابِرةُ: اسمان لِطَيْبة المشرّفة[135].

وفي لسان العرب: وجابِرةُ: اسم مدينة النبي ﷺ، كأنها جَبَرَتِ الإيمان. وسمىّ النبيّ ﷺ، المدينة بعدة أسماء منها الجابرة والمجبورة[136].

10 ـ المجنّة:

ذكرها ياقوت الحموي: ضمن أسماء المدينة المنورة[137].

وفي القاموس المحيط: المِجنُّ. الوشاح ولا جنَّ، بالكسر: لا خفاء. وكجهينة: موضع بعقيق المدينة[138].

11 ـ 14 ـ المُحَبَّةُ والمحبوبة والمُحَبّة والحبيبة:

في القاموس المحيط: المُحَبَّة والمحبوبة والمُحَبّة والحبيبة: مدينة النبي ﷺ[139].

يقول ابن منظور: وحِبّان وحَبّان: اسمان موضوعان من الحُبّ. والمُحَبَّة

---

(134) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة، ص24 و25.

(135) القاموس المحيط، ص461.

(136) لسان العرب: مادة: (جبر)، مادة: (طيب).

(137) معجم البلدان: 5/ 83.

(138) القاموس المحيط: ص1532.

(139) المصدر السابق، ص19.

والمحبوبة جميعاً: من أسماء مدينة النبي ﷺ، حكاهما كراع؛ لحبّ النبيّ ﷺ وأصحابه إياها[140].

15 ـ المحبورة:

ذكر ياقوت الحموي: من أسماء المدينة المنورة: المحبورة[141].

16 ـ المحرّمة:

من بين أسماء المدينة المنورة التي أوردها؛ ياقوت الحموي[142].

17 ـ حسنة:

يقول العلامة السيوطي: ومن أسماء (المدينة المنورة): طيّبة، بالتشديد، والمطيبة، والبلاط، وحبيبة والمحببة (ذكر الكل ابن خالويه)، ومدخل صدق، ودار السنة، ودار الهجرة، وحسنة، والبحرة والبُحَيْرَةُ ـ ذكر الأربعة كراع والثلاثة في اللغة اسم للقرى[143].

18 ـ المحفوفة:

يقول ياقوت الحموي: ومن أسماء المدينة المنورة: المحفوفة[144].

19 ـ المختارة:

ذكرها ياقوت الحموي: ضمن أسماء المدينة المنورة[145].

---

(140) لسان العرب، مادة (حبب).

(141) معجم البلدان: 5/ 38.

(142) معجم البلدان: 5/ 38.

(143) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص24.

(144) معجم البلدان، 5/ 83.

(145) المصدر السابق: 5/ 83.

20 ـ الخَيِّرَةُ:

ذكرها ياقوت الحموي: ضمن أسماء المدينة المنورة[146].

ويقول الفيروزأبادي: والخَيِّرَة، ككيّسة: المدينة[147].

21 ـ مدخل الصدق:

ذكر العلامة السيوطي: من أسماء المدينة المنورة: مُدخَل صدق[148].

22 ـ الدار والإيمان:

يقول العلامة السيوطي: أخرج عبد اللّه بن جعفر عن أبي طالب قال: سمى الله المدينة: الدار الإيمان[149].

وفي القاموس المحيط: الدار: المحل تجمع البناء والعرصة، كالدارة، وقد تذكر، والجمع: أدؤر وأدور وآدر وديار وديارة وديران ودوران ودورات وديارات وأدوار وأدورة، والبلد، ومدينة النبي ﷺ[150].

وفي لسان العرب: الدار: اسم لمدينة سيدنا رسول الله ﷺ وفي التنزيل العزيز. ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾[151].

23 ـ دار السنّة:

ذكرها السيوطي: ضمن أسماء المدينة المنورة[152].

---

(146) نفس المصدر: 5/ 83.

(147) القاموس المحيط. ص468.

(148) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص22.

(149) انطلاقاً من قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾ سورة الحشر، الآية: 9. وينظر: الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص20.

(150) القاموس المحيط: ص503.

(151) لسان العرب: مادة (دور).

(152) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص24.

يقول ابن منظور: السنّة: الطريقة المحمودة المستقيمة، ولذلك قيل فلان من أهل السنة، معناه من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة؛ وهي مأخوذة من السَّنَن، وهو الطريق.

ويضيف ابن منظور: وقد تكرر في الحديث ذكر السنة وما تصرف منها، والأصل فيه الطريقة والسيرة، وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي ﷺ، ونهي عنه، وندب إليه، قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدلة الشرع: الكتاب والسنة، أي القرآن والحديث(153).

24 ـ دار الهجرة:

وهي من بين الأسماء التي أوردها العلامة السيوطي: للمدينة المنورة(154).

وفي لسان العرب: الهِجْرَةُ والهُجْرَةُ: الخروج من أرض إلى أرض. والمهاجرون: الذين ذهبوا مع النبي ﷺ مشتق منه(155).

25 ـ المرحومة:

ذكر ياقوت الحموي: من أسماء المدينة المنورة: المرحومة(156).

وفي القاموس المحيط: وأم الرُّحْم: مكة. والمرحومة: المدينة، شرفهما الله تعالى(157).

يقول ابن منظور: والمرحومة من أسماء مدينة سيدنا رسول الله ﷺ؛ يذهبون بذلك إلى مُؤْمِني أهلها(158).

---

(153) لسان العرب: مادة (سنن).

(154) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص24.

(155) لسان العرب: مادة (هجر).

(156) معجم البلدان: 5/ 83.

(157) القاموس المحيط: ص1436.

(158) لسان العرب: مادة (رحم).

26 ـ المرزوقة:

ذكرها ياقوت الحموي: ضمن أسماء المدينة المنورة[159].

27 ـ المسكينة:

في القاموس المحيط: المسكينة: المدينة النبوية، صلى الله على ساكنها وسلّم[160].

يقول العلامة السيوطي: وأما تسميتها بالمسكينة فهو من السكينة أو المسكنة[161].

ويقول ابن منظور والمسكينة: اسم مدينة النبي ﷺ؛ قال ابن سيده: لا أدري لم سميت بذلك إلا أن يكون لفقدها النبي ﷺ[162].

28 ـ المسلمة:

ذكر ياقوت الحموي: من أسماء المدينة المنورة: المسلمة[163].

وفي لسان العرب: وسلمة ومسلَمَة وسلام وسلامة وسليمان... أسماء ومَسْلَمَة: اسمُ مفعلةُ من السَّلم[164].

29 ـ الشافية:

ذكر ياقوت الحموي: ضمن أسماء المدينة المنورة: الشافية[165].

---

(159) معجم البلدان: 5/ 83.

(160) القاموس المحيط: ص1556.

(161) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص24.

(162) لسان العرب: مادة (سكن).

(163) معجم البلدان: 5/ 83.

(164) لسان العرب: مادة (سلم).

(165) معجم البلدان: 5/ 83.

30 ـ طبابا :

من بين أسماء المدينة المنورة التي أوردها ياقوت الحموي[166].

31 ـ 34 ـ طَيْبَةُ، وطَابَةُ، والطيّبة، والمطيَّبَة :

يقول العلامة السيوطي: وأما طابة، وطيْبة: فاشتقاقهما من الطيب، وهي الرائحة الحسنة قال ابن بكار: من سكنها يجد في تربتها وجدرانها رائحة طيبة. أم من الطيّب ـ بالتشديد ـ وهو الطاهر لخلوصها من الشرك وطهارتها. أو من طيب العيش. بها أقوال[167].

وفي القاموس المحيط: وطيْبة: المدينة النبوية، كطابة، والطيِّبة والمُطَيَّبَة[168].

يقول ابن منظور: وطيبُ وطيْبة: موضعان. وقيل: طيْبة وطابة المدينة، سماها به النبي ﷺ قال ابن برّي: قال ابن خالويه: سماها النبي ﷺ بعدة أسماء وهي: طيْبة، وطيّبة، وطابة، والمطيَّبة، والجابرة، والمجبورة، والحبيبة، والمحبّبة. . .

قال ابن الأثير في الحديث: إنه أمر أن تسمى المدينة طيْبة وطابة، هما من الطِّيب؛ لأن المدينة كان اسمها يثرب؛ الثَّرْبُ: الفساد، فنهى أن تسمى به، وسماها طابة وطيْبة، وهما تأنيث طيب وطاب، بمعنى الطِّيب. قال: وقيل هو من الطَّيِّب الطاهر؛ لخلوصها من الشرك، وتطهيرها منه، ومنه: جعلت لي الأرض طيبة طهوراً، أي نظيفة غير خبيثة[169].

---

(166) المصدر السابق: 5/ 83.

(167) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة، ص22.

(168) القاموس المحيط: ص141.

(169) لسان العرب: مادة (طيب). ويراجع: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. للسمين الحلبي، 3/ 1605. والنهاية: 3/ 149.

35 ـ العذراء:

يقول الفيروزآبادي: العذارء.... مدينة النبي ﷺ[170].

يقول العلامة السيوطي: أما تسميتها بالعذارء: كأنها لم تنل بمكروه[171].

وفي لسان العرب: والعذراء: اسم مدينة النبي ﷺ، أراها سميت بذلك؛ لأنها لم تُنْكَ[172].

36 ـ العاصمة:

ذكر ياقوت الحموي: من أسماء المدينة المنورة: العاصمة[173].

وفي القاموس المحيط: العاصمة: المدينة[174].

يقول ابن منظور: العِصْمَةُ في كلام العرب: المَنْعُ. وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يوبقه. عصمه يعصمه عصماً: منعه ووقاه[175].

37 ـ الفاطمة:

يقول العلامة السيوطي: أخرج عبد اللّه بن جعفر بن أبي طالب قال: حدثني محمد بن حسن عن إبراهيم بن أبي الحسن قال: للمدينة في التوراة أحد عشر اسماً: طيبة، وطابة، والمسكينة، والمجبورة، والمرحومة، والعذراء، والمحبة، والمحبوبة، والفاطمة[176].

---

(170) القاموس المحيط: ص562.

(171) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص24.

(172) أي لم تُنل بمكروه. وينظر: لسان العرب: مادة (عذر) وهامشها.

(173) معجم البلدان: 5/ 83.

(174) القاموس المحيط: ص147.

(175) لسان العرب: مادة (عصم).

(176) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة. ص21، 22.

38 ـ القدسيّة:

يقول ياقوت الحموي: ومن أسماء المدينة المنورة: القدسيّة[177].

39 ـ القاصمة:

يقول ابن منظور: والقاصمة: اسم مدينة سيدنا رسول الله ﷺ قال ابن سيده: أرى ذلك لأنها قصمت الكفر، أي أذهبته[178].

ويقول العلامة السيوطي: معلّلاً تسمية المدينة المنورة بـ: «القاصمة»؛ لأنّها قصمت الجبابرة[179].

40 ـ المدينة:

يقول العلامة السيوطي: قال ابن دحية: والنسبة إليها مدينيّ والي مدينة المنصور وهي بغداد مدنيّ، الميم فيها أصلية والياء زائدة[180].

وفي عمدة الحفاظ: المدينة: البلد التي كثر سكانها. مَدَنَ بالمكان إذا أقام به ووزنها فعيلة[181].

يقول الفيروزآبادي: مَدَنَ: أقام، فعل مُمَاتَ، ومنه: المدينة، للحصن يبني في أُصْطُمَّة أرض، والجمع: مدائن ومُدُنُ ومُدْنُ.

وفي لسان العرب: المدينة: اسم مدينة سيدنا رسول الله ﷺ خاصّة، غلبت عليها تفخيماً لها، شرّفها الله وصانها[182].

---

(177) معجم البلدان: 5/ 83.

(178) لسان العرب: مادة (قصم). وانظر معجم البلدان: 5/ 83.

(179) الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: ص24.

(180) المصدر السابق: ص22. وقارن بـ: مختصر كتاب العين. للخطيب الإسكافي: ص1123.

(181) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: 4/ 2470.

(182) لسان العرب: مادة (مدن).

هذا؛ ولعلّ لفظ «المدينة» من باب توارد اللغات؛ فقد جاء في النقوش العبرية بصيغة م د ي ن هـ، وبصيغة م د ي ن ت. في الآرامية الدولية، والتدمرية=

41 ـ الناجية:

ذكر ياقوت الحموي: من أسماء المدينة المنورة: الناجية[183].

يقول ابن منظور: وناجية. اسمٌ[184].

42 ـ الموفية:

يقول الفيروزآبادي: والموفية: ... اسم طيّبة، صلى الله على ساكنها وسلم[185].

وذكر ياقوت الحموي: من أسماء المدينة المنورة: الموفية[186].

المصادر والمراجع

أولاً: أهمّ المصادر والمراجع المطبوعة بعد القرآن الكريم

1 ـ **أخبار مكّة**، للأزرقي، طبعة المطبعة الماجدية بمكة، د .ت.

2 ـ **أساس البلاغة**، للإمام جار الله الزمخشري، ط. دار صادر ببيروت، سنة 1979م.

= بصيغة م د ي ن ت ا، وفي الصفوية بصيغة م د ن ت. ينظر؛ المعجم النبطي (دراسة مقارنة للمفردات والألفاظ النبطية): د. سليمان الزيبب، ص149، الطبعة الأولى ـ مكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض، سنة 1421هـ.

هذا؛ ويرى المستشرقون أن اليهود المتأثرين بالثقافة الآرامية أو بعض المتهوّدة من بني أرم الذين نزلوا يثرب هم الذين دعوها: «مدينتا» والتي تعني «الحمى» أي «مدينة»؛ ومنها جاءت المدينة. أما كلمة «مدينة» على أنها اختصار من مدينة الرسول ﷺ فيرون أنه رأي متأخر قال به العلماء.

ينظر؛ مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول د. أحمد إبراهيم الشريف، ص291، ط. دار الفكر العربي، د .ت. وتاريخ العرب قبل الإسلام: د. جواد علي، 4/ 181، ط. المجمع العلمي العراقي ببغداد، د .ت.

(183) معجم البلدان: 5/ 83.

(184) لسان العرب: مادة (نجا).

(185) القاموس العربي: ص1731.

(186) معجم البلدان: 5/ 83.

3 ـ **تأريخ مكة**، أحمد السباعي، الطبعة السابعة ـ نادي مكة الثقافي الأدبي، سنة 1414هـ.

4 ـ **التهذيب**، الأزهري، ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، د .ت.

5 ـ **تاريخ الشعوب الإسلامية**، كارل بروكلمان، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، ط. دار العلم للملايين بيروت، د .ت.

6 ـ **تاريخ العرب قبل الإسلام**، د. جواد علي، ط. المجمع العلمي العراقي ببغداد، د .ت.

7 ـ **التاريخ المفصل للكعبة المشرفة قبل الإسلام**، عبد القدوس الأنصاري، الطبعة الأولى ـ مطابع الروضة بجدة، الناشر: نادي مكة الثقافي الأدبي، سنة 1403هـ.

8 ـ **الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة: للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق الدكتور محمد زينهم محمد عزب، الطبعة الأولى ـ دار الأمين، سنة 1414هـ.**

9 ـ **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: للسمين الحلبي (ت756هـ)، تحقيق الدكتور عبد السلام أحمد التونجي الحلبي، الطبعة الأولى ـ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في ليبيا، سنة 1995م.**

10 ـ **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، الطبعة الثانية، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة ـ ط. مؤسسة الرسالة، سنة 1987م.

11 ـ **لسان العرب**، لابن منظور، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، ط. دار المعارف، د .ت.

12 ـ **مختصر كتاب العين: للخطيب الإسكافي، تحقيق د. هادي حسن حمودي، الطبعة الأولى ـ وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عمان، سنة 1419هـ.**

13 ـ **معجم البلدان، ياقوت الحموي، ط. دار صادر بيروت، سنة 1957هـ.**

14 ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار الحديث، سنة 1407هـ.**

15 ـ **المعجم النبطي (دراسة مقارنة للمفردات والألفاظ النبطية)، د. سليمان الذييب،** الطبعة الأولى ـ مكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض، سنة 1421هـ.

16 ـ **معاني القرآن وإعرابه**، لأبي إسحاق الزجاج (ت 311هـ) تحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، الطبعة الأولى ـ عالم الكتب ببيروت، سنة 1408هـ.

17 ـ **مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول**، د. أحمد إبراهيم الشريف، ط. دار الفكر العربي. د .ت.

18 ـ **النهاية**، للعلامة ابن الأثير، تحقيق الزاوي والطناحي، القاهرة، سنة 1963م.

ثانياً ـ المخطوطات:

19 ـ **الاشتقاق عند الزجاج.. مع عمل معجم اشتقاقي لغوي من كتبه المتاحة**: للدكتور/ محمد السيد علي بلاسي، (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بكلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر، سنة 1993م).

ثالثاً ـ الدوريات:

20 ـ **مجلة «المنهل»**، (مجلة شهرية تصدر عن دارة المنهل في المملكة العربية السعودية، العدد 475، الربيعان 1410هـ).



الاقتطاع

دكتور بشير محمد زقلام
جامعة الفاتح - كلية الآداب

يميل العربي إلى الإيجاز، فيكتفي بالكلمة الخاطفة والتلميح العابر في المقام الذي يتطلَّب ذلك، فخير الكلام عنده ما قلّ ودلّ، والمكثار كحاطب الليل الذي ربما تنهشه الحية، لذلك فإن الحاجة قد تدعوه إلى الخروج عن القياس اللغوي، وما اصطلح عليه الوضع العربي، فيحذف من الكلام ما يمله السامع، وما يثقل المتكلم، وما يخرج عن الفاصلة أو الجرس الصوتي، ويكون المحذوف جملة أو أكثر، أو كلمة أو جزءاً منها وذلك إذا دل على المحذوف دليل، وقد بلغ من شدة الإيجاز أنهم اكتفوا بحرف ليدل على جملة، ومن ذلك قول الوليد بن عقبة:

قلت لها قفي: فقالت قافْ   لا تحسبينا قد نسينا الإيجافْ[1]

---

(1) انظر شرح شافية ابن الحاجب للرضي مع شرح شواهده للبغدادي 4: 271.

فاستغنى بحرف القاف عن الجملة التي تريدها، وهي: إني واقفة وقول الشاعر:

نـــادَوْهـــم أن ألـــجـــمـــوا ألا تـــا قــالــوا جـمـيـعـاً كـلـهـم ألا فـا[2]

والمعنى: ألا تركبون، ألا فاركبوا فحذف الجملة واكتفى بحرف منها.

وفي الحديث (كفى بالسيف شا) أي شاهداً.

ونظراً لكثرة الشواهد الواردة في ديوان العرب شعراً ونثراً فإن بعضهم قد جعل الحروف التي تستفتح بها بعض سور القرآن الكريم مقتطعة من كلمات، فكل حرف منها يدل على اسم من أسماء الله تعالى، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس أن:

(الم) معناه (أنا الله أعلم وأرى) و(المص) (أنا الله أعلم وأفصّل)[3]

والخوض في مبحث الحذف عميقٌ لأن مسائله متفرقة وجوانبه متعددة، فقد يكون الحذف في أول الكلمة أو في وسطها، أو في آخرها، وكل منها يصلح أن يكون موضوعاً قائماً بذاته، لهذا فإنني اقتصرت في مبحثي هذا على حذف الحرف الآخير من الكلمة أو حذف ما يتصل بها من الضمائر مقتصراً على ما جاء مخالفاً للقياس والوضع اللغوي كحذف حروف العلة أو النون من الفعل المضارع المجزوم، أو حذف نون التثنية أو الجمع عند الإضافة، أو ياء المنقوص المنكر في حالتي الرفع والجر.

حذف الضمائر المتصلة بالكلمة:

الضمائر المتصلة بالفعل تعتبر معه كالكلمة الواحدة، إذ إنَّ صورة الفعل تتغير معها ويأخذ شكلاً جديداً يناسبها، فيبني الماضي على السكون إذا اتصل به ضمير رفع متحرك، وعلى الضم إذا اتصل به واو الجماعة، وهكذا فإن حالته

---

(2) المرجع السابق 4: 266.

(3) انظر البرهان في علوم القرآن 3: 117.

تتغير فيأخذ حركة تناسب الضمير، أو يخفف آخره بحذف الحركة خوفاً من توالي المتحركات فيما هو كالكلمة الواحدة.

وقد جاء في اللسان العربي حذف هذه الضمائر، ولكن لا يتحقق هذا الحذف إلا مع الفعل الماضي، قال السيوطي: (ولم يسمع ذلك مع المضارع ولا الأمر)[4].

ومن هذا الحذف:

أ ـ حذف واو الجماعة:

أسقطت العرب واو الجماعة من الفعل، واكتفت بالضمة التي قبلها فقالوا في ضربوا قد ضربُ، وفي قالوا قد قالُ[5].

وقد استشهد الفراء لهذا الحذف بقولهم:

إذا ما شاءُ ضروا من أرادوا ولا يألوهم أحد ضرارا

فحذف الواو من شاؤوا واكتفى بالضمة.

وقولهم:

متى تقول خَلَت من أهلها الدار كأنهم بجناحي طائر طاروا

كما أنشد:

ولو أن الأطبا كانُ عندي وكان مع الأطباء الأساة[6]

فالأصل ولو أن الأطباء كانوا حولي فحذفت الواو وبقيت الضمة دليلاً عليها[7]

وحكى السيوطي أن من العرب من يقول: (الزيدون قامُ[8]).

---

(4) الهمع 1: 58.

(5) انظر الخزانة 5: 230، 231، ومعاني القرآن للفراء 1: 91.

(6) معاني القرآن للفراء 1:91، وانظر الخزانة 2: 385.

(7) انظر الخزانة 5: 229.

(8) الهمع 1: 58.

وقد ورد في القرآن هذا الحذف في قراءة يحيى بن يعمر: (على الذي أحسنُ) بالرفع وأصله أحسنوا.

وقراءة ابن محيصن (لمن أراد أن يتُم الرضاعة) والأصل يتموا[9].

وقد أورد صاحب الكشاف قراءة طلحة بن مصرف (قد أفلحُ) بضم الحاء اجتزاء بالضمة عن الواو، والأصل قد أفلحا على لغة أكلوني البراغيث[10].

وقد عزا الفراء حذف واو الجماعة والاكتفاء بالضمة التي قبلها إلى لغة هوازن وعليا قيس[11].

ب ـ حذف ياء المتكلم:

تحذف ياء المتكلم من الاسم والفعل، وتبقى الكسرة دليلاً عليها، فمع الاسم يكثر حذفها مع المنادى المضاف، والاجتزاء بالكسرة عنها حيث يحصل التخفيف من غير لبس[12]، وفي القرآن الكريم حذفت ياء المتكلم استخفافاً بعد «رب» الواقعة منادى في سبعة وستين موضعاً كان ما قبلها مكسوراً[13].

وقد جاء ضم ما قبل الياء في قراءة من قرأ: (قال ربُّ احكم بالحق)[14]

(9) خزانة الأدب 3: 385 وانظر 5: 232.

(10) الكشاف 3: 25، وانظر الخزانة 3: 385، 5: 232.

(11) الخزانة 5: 230، 231 وانظر معاني القرآن للفراء 1: 91.

(12) انظر المتبع في شرح اللمع للعكبري 491.

(13) سورة البقرة، الآيات: 126، 260. سورة آل عمران، الآيات: 25، 26، 28، 40، 41، 47. سورة المائدة، الآية: 25. سورة الأعراف، الآيات: 143، 151، 155. سورة هود، الآيات: 45، 47. سورة يوسف، الآيات: 33، 101. سورة إبراهيم، الآيتان: 35، 36، 40. سورة ن، الآية: 36. سورة الحجر، الآية: 39. سورة الإسراء، الآيات: 24، 80. سورة مريم، الآيات: 4، 6، 8، 10. سورة طه، الآيات: 25، 84، 114، 125. سورة الأنبياء، الآيتان: 89، 112. سورة المؤمنون، الآيات: 26، 29، 39، 93، 94، 97، 98، 118. سورة الفرقان، الآية: 30. سورة الشعراء، الآيات: 12، 83، 117، 169. سورة النمل، الآيتان: 19، 44. سورة القصص، الآيات: 16، 7!، 21، 24، 33. سورة العنكبوت، الآية: 30. سورة الصافات، الآية: 100. سورة ص، الآيتان: 35، 79. سورة الزخرف، الآية: 88. سورة الأحقاف، الآية: 15. سورة المنافقون، الآية: 10. سورة التحريم، الآية: 11. سورة نوح، الآيات: 5، 21، 26.

(14) سورة الأنبياء، الأية: 112. وهي قراءة أبي جعفر، انظر المحتسب 2: 69.

وقراءة ابن محيصن (ربُّ انصرني)[15] بضم الباء[16].

وضم ما قبل ياء المتكلم سمع في اللسان العربي، فقيل: يا ربُّ اغفر لي، ويا قومُ لا تفعلوا[17]، وقد حكى قوم من البغداديين أنهم سألوا أبا عمرو بن العلاء عن قول الشاعر:

ذريـنـي إنـمـا خَـطَـئِـي وصَـوْبِـي عـلـيَّ، وإنـمـا أهـلـكـت مـالُ

قال الفراء: وإنما المراد أهلكت مالي، فإذا جاز ذلك عند أبي عمرو في غير النداء فهو في النداء أجدر لأن النداء موضع تغيير[18].

وحذفت ياء المتكلم في مواضع أخرى مع الاسم في قوله تعالى:

﴿قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾[19]

﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ ۚ يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ﴾[20]

﴿وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ ۚ فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾[21]

﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾[22]

كما حذفت الياء وضم ما قبلها في قوله تعالى ﴿يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم﴾[23] في قراءة[24]

ومن الشعر حذف طرفة ياء المتكلم مع الاسم في قوله:

---

(15) سورة المؤمنون، الآية: 26. انظر القراءة وتوجيهها في البحر المحيط 6: 402.

(16) انظر البحر المحيط 6: 402 تجد توجيها للقراة.

(17) انظر الكتاب 1: 316، باب في إضافة المنادى إلى نفسك.

(18) الشيرازيات 1: 200 لأبي علي الفارسي.

(19) سورة الزمر، الآية: 10.

(20) سورة الزمر، الآية: 16.

(21) سورة الزمر، الآية: 17.

(22) سورة الزخرف، الآية: 68.

(23) سورة البقرة، الآية: 54.

(24) انظر البحر المحيط 1: 306 وانظر المتبع في شرح اللمع 492.

مَن عائدي الليلةَ أم مَن نصيح بتّ بهمّ ففؤادي قريح[25]

أراد من نصيحي

وقول الشاعر:

إنـي مـن صـدّك فـي لـوعـة تغولت لبّي وهاضت جناح

أراد جناحي.

أما حذفها مع الفعل فقد ورد في قوله تعالى:

﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾[26].

﴿فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ﴾[27].

﴿فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ﴾[28].

﴿أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ﴾[29].

﴿وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾[30].

﴿قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾[31].

﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ﴾[32].

﴿وَقَالَ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾[33].

﴿إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ﴾[34].

---

(25) عبث الوليد 76.

(26) سورة البقرة، الآية: 150.

(27) سورة الفجر، الآية: 15.

(28) سورة الفجر، الآية 16.

(29) سوة النمل، الآية: 126.

(30) سورة الكهف، الآية: 24.

(31) سورة الشعراء، الآية: 62.

(32) سورة الشعراء، الآية: 78.

(33) سورة الصافات، الآية: 99.

(34) سورة الزخرف، الآية: 27.

ذكر الفراء أن حذف الياء كثير يكتفي من الياء بكسرة ما قبلها وإنما استجازوا حذف الياء لأن الكسرة تدل عليها وليست على العرب تهيب حذف الياء من آخر الكلام إذا كان ما قبلها مكسورا[35].

وقد عللوا حذف الياء في مثل هذه المواضع بأنه للتخفيف تشبيهاً بالحركة إذ تحذف استخفافاً في بعض المواضع.

أما عند سيبويه فإن هذا الاستعمال من الضرورات[36] وهو بعيد لوروده بكثرة في الأقوال المنثورة وما جاء في كتاب الله.

ج ـ حذف ياء التأنيث اكتفاء بالكسرة:

حذف ياء التأنيث والاكتفاء بالكسرة دليلاً عليها عزا الفراء هذه الظاهرة إلى هوازن وقيس وجعل من ذلك قول عنترة:

إن العدو لهم إليك وسيلة إن يأخذوك تكحلي وتخضّبِ[37]

قال: (يحذفون ياء التأنيث وهي دليل على الأنثى اكتفاء بالكسرة)[38].

وقد ذهب سيبويه ـ أيضاً ـ إلى ذلك، فيرى أن هذا الحذف كان عند ناس كثير من قيس وأسد[39] واستشهد بقول عنترة:

يا دار عبلة بالجواء تكلم[40]

د ـ حذف جزء من الضمير:

حذفت ألف ضمير الغائبة «ها».

ومن ذلك قوله تعالى في قراءة (ونادى نوح إبنه)[41] بفتح الهاء وحذف

---

(35) انظر الخزانة 5: 230.

(36) شرح السيرافي 1: 58.

(37) معاني القرآن للفراء 1: 91.

(38) معاني القرآن للفراء 1: 91.

(39) الكتاب 2: 301، 302.

(40) انظر الكتاب 2: 302.

(41) سورة هود، الآية: 42.

الألف اكتفاء بالفتحة أي ابنها مضافاً لضمير امرأته، وقد ذكر أبو حيَّان أنها لغة وجعل منها قول الشاعر:

إمـا نـقـود بـهـا شـاة فـتـأكـلـهـا أو أن تـبـيـعـه فـي بـعـض الأراكـيـب

أي تبيعها بحذف الألف والاكتفاء بالفتحة[42].

حذف حروف العلة:

حذف الواو:

حذف الواو من الكلمة كثير في لغة العرب يكتفي بضمة ما قبلها، فقد حذفوا الواو من أب، وأخ، وحم، وهن، وابن، وغد، واسم على مذهب البصريين، وقد أشار الفراء إلى كثرة حذفها في الكلام[43].

ومما جاء في كتاب الله من هذا الحذف، قوله تعالى:

﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾[44]

فحذفت الواو من يمحو واكتفي بالضمة دليلاً عليها، ولعل سر هذا الحذف في هذه الآية: التنبيه على سرعة وقوع الفعل، وسهولته على الفاعل، وشدة قبول الفعل المتأثر به فيدل على أنه سهل ويسارع فيه.

وقوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾[45].

حذفت الواو من يدع، والأصل يدعو. وحذف الواو هنا تدل على أن الفعل سهل ويسارع فيه كما يسارع في الخير، بل إثبات الشر من جهة ذاته أقرب إليه من الخير.

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكُرٍ﴾[46].

---

(42) انظر البحر المحيط 5: 226.

(43) انظر معاني القرآن للفراء 1: 90، 91 وارتشاف الضرب 25.

(44) سورة الشورى، الآية: 24.

(45) سورة الإسراء، الآية: 11.

(46) سورة القمر، الآية: 6.

حذفت الواو من يدع والأصل يدعو، للإشارة إلى سرعة قبول الدعاء وإجابته.

وقوله تعالى: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾[47].

حذفت الواو من سندعو واكتفي بضمة ما قبلها للإشارة إلى سرعة إجابة الزبانية وقوة بطشهم.

أ ــ حذف الياء:

تحذف الياء من آخر الكلمة للتخفيف، ومن ذلك حذفها في يد، وفم، ومن قولهما لا أدري، يقول سيبويه: فما حذف وأصله في الكلام غير ذلك لم يكن ولا أدر[48] فالأصل لا أدري لأنها في موضع رفع، فاستثقلت الضمة على الياء لانكسار ما قبلها فسكنت فأشبهت بسكونها المجزوم لأن المجزوم ساكن فحذفوا الياء منها كما تحذف من المجزوم مع كثرة الكلام بها ودلالة الكسر عليها[49] وهذا الحذف عند سيبويه لا يقاس عليه وإنما كان الحذف لكثرة دوران هذه الكلمة في كلام العرب، مع أن في لغتهم إثبات الياء في نحو لا أرمي ولا تشتري، قال: (وليس كل حرف هكذا، كما أنه ليس كل حرف بمنزلة أُبل ولم يك)[50].

ويقول المبرد: (وقولهم لا أدر رديء، وإنما كان يقف عليه، فوصله على وقفه)[51].

وووصف هذا الحذف بالرداءة غير مقبول لوروده بكثرة في كتاب الله مما يدل على جواز ذلك إذا وجدت قرينة تدل على المحذوف، ومما ورد في كتاب الله من هذا الحذف قوله تعالى:

(47) سورة العلق، الآية: 17.

(48) الكتاب 1: 25.

(49) انظر شرح السيرافي 2: 78.

(50) الكتاب 1: 294.

(51) المقتضب 3: 169.

﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾[52].

بإثبات الياء وصلاً وحذفها وقفاً وباقي السبعة بحذفها وصلاً ووقفاً، وسقطت في مصحف الإمام عثمان[53] وسر الحذف هنا ذكره أبو حيان وهو التشبيه بالفواصل في الوقف والتخفيف في الوصل[54].

يقول أبو حيان (ووجه حذفها في الوقف التشبيه بالفواصل وقفاً ووصلاً التخفيف كما قالوا لا أدر ولا أبال. وذكر الزمخشري أن الاجتزاء بالكسرة عن الياء كثير في لغة هذيل، وأنشد الطبري:

كفاك كف ما يليق درهما جودا وأخرى تعطي بالسيف الدما[55]

وقد نسب ابن منظور هذه اللهجة أيضاً إلى هذيل فقال: (وقرئ يوم تأت بحذف الياء كما قالوا لا أدر وهي لغة هذيل)[56].

ومن ذلك قوله تعالى في قراءة: ﴿ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ﴾[57]، ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾[58].

وفي البرهان: (يحكي الأخفش أن المؤرخ السدوسي سأله عن ذلك فقال: لا أجيبك حتى تنام على بابي ليلة، ففعل، فقال له: إن عادة العرب إذا عدلت بالشيء عن معناه نقصت حروفه، والليل لما كان لا يسري، وإنما يُسرى فيه، نقص منه حرف، كما في قوله: ﴿وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾[59] الأصل بغيَّة، فلما حوّل ونقل عن فاعل نقص منه حرف)[60].

---

(52) سورة هود، الآية: 105.

(53) البحر المحيط 5: 261، 262.

(54) المرجع السابق 5: 262.

(55) البحر المحيط 5: 262.

(56) لسان العرب 18، 14 (أتى).

(57) سورة الكهف، الآية: 64.

(58) سورة الفجر، الآية: 4.

(59) سورة مريم، الآية: 28.

(60) البرهان 3: 107.

الزمخشري: وياء (يسري) تحذف في الدرج، اكتفاء عنها بالكسرة، وأما في الوقف فتحذف مع الكسرة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[61].

وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[62].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[63].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[64].

وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ﴾[65].

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ﴾[66].

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِ ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ﴾[67].

وقوله تعالى: ﴿إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا﴾[68].

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ ٱلْجَحِيمِ﴾[69].

وقال تعالى: ﴿وَٱسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ ٱلْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾[70].

وقوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾[71].

وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ﴾[72].

---

(61) سورة النساء، الآية: 146.

(62) سورة الأنبياء، الآية: 88.

(63) سورة طه، الآية: 12.

(64) سورة الحج، الآية: 54.

(65) سورة النمل، الآية: 18.

(66) سورة القصص، الآية: 30.

(67) سورة الحج، الآية: 54.

(68) سورة يس، الآية: 23.

(69) سورة الصافات، الآية: 163.

(70) سورة ق، الآية: 41.

(71) سورة القمر، الآية: 5.

(72) سورة الرحمن، الآية: 24.

قوله تعالى: ﴿بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[73].

وقوله تعالى: ﴿ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ﴾[74].

جاء في الإتحاف أن منهم من يحذف ياءات: الداع، الجوار، يسر، وهي لغة هذيل[75].

حذف الألف:

قال تعالى: ﴿قُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾[76].

يريد حاشى، وهي قراءة الجمهور بغير ألف بعد الشين[77] قال أبو حيان وحذفت الألف من حاشا للتخفيف.

حذف حرف صحيح في آخر الكلمة:

حذف تاء التأنيث من الفعل:

تحذف التاء من الفعل المسند إلى مؤنث حقيقي من غير فصل، حكى سيبويه: قال فلانة، وهو قليل، وفي الشعر يجوز فيه ما لا يجوز في غيره فيجوز فيه حذف التاء من الفعل المسند إلى ضمير المؤنث المجازي قال الشاعر:

فلا مزنة ودقت ودقها ... ولا أرض أبقل إبقالها[78]

حذف فاء سوف:

قال الشاعر:

فإن أهلك فسو تجدون فقدي ... وإن أسلم يطب لكم المعاش[79]

---

(73) سورة النازعات، الآية: 16.

(74) سورة التكوير، الآية: 16.

(75) الاتحاف 113.

(76) سورة يوسف، الآية: 51.

(77) انظر البحر المحيط 5: 303.

(78) انظر شرح ابن عقيل 1: 480.

(79) بلا نسبة في الجنى الداني 458 والهمع 2: 595.

فقد حذف الفاء من سوف، وحمل البيت على الضرورة الشعرية، أما الكسائي فيرى أن حذف الفاء لغة أهل الحجاز وسمع عنهم مثل: سو أفعل، وقد أشار المرادي على أن هذا دليل على أنها لغة[80].

حذف فاء كيف:

قال السيرافي يقال كيف وكي في معنى كيف قال الشاعر:

أو راعيان لبعران لنا شردت ... كيلا يحسان من بعراننا أثرا

فالشاعر أراد: كيف لا يحسن وقد اختلف العلماء فمنهم من يقول لغة ومنهم من يقول إنها ضرورة[81].

وقد جعل السيوطي من ذلك قول الشاعر:

كي تجنحون إلى سلم وما ثئرت ... قتلاكم ولظى الهيجاء تضطرم[82]

وفي تعليق للشنقيطي يقول: وكي لغة في كيف والمعنى كيف تميلون إلى السلم[83].

حذف النون من أسماء الموصول:

في الخزانة: تحذف نون اللتان لاستطالة الموصول بالصلة تخفيفاً مثل قول الفرزدق:

هما اللتا لو ولدَت تميم ... لقيل فخر لهم صميمُ

وقد نسب حذف نون اللتان وغيرهما إلى لغة بلحارث بن كعب وبعض ربيعة[84].

يقول أبو حيان ومن ذهب إلى أن هذا الحذف ضرورة فمذهبه فاسد لأن

---

(80) الجنى الداني 458، وانظر الأنصاف 2: 646، والجمع 2: 595.

(81) شرح السيرافي 1: 58.

(82) الأشموني 3: 279 وانظر الهمع 1: 214.

(83) حاشية الصبان 3: 279.

(84) الخزانة 6: 14.

أئمة العربية نقلوها على أنها لغات جارية في السعة[85].

وقد عزا البغدادي حذف النون من الذين واللذون واللتان إلى بني الحارث بن كعب وبعض بني ربيعة وجعل من ذلك قول:

هما اللتا لو ولدت تميم لقيل فخر لهم صميم

وقول الأخطل:

أبني كليب إن عمَّيَّ اللذا قتلا الملوك وفككا الأغلالا[86]

فحذف النون من اللذان تخفيفاً لطول الاسم بالصلة[87].

ومن هذا الحذف: قول أمية بن الأسكر الكناني:

قومي اللذو بعكاظ طيروا شررا من روس قومك ضرباً بالمصاقيل[88]

واستشهد ثعلب لحذف النون من الذين بقول الحارث ابن عبلة:

فإن ظفر القوم الذي أنت فيهم فآبوا بفضل من سناء ومن غنم[89]

وفي الخزانة:

وإن الذي حانت بفلج دمائهم هم القوم كل القوم يا أم خالد[90]

حذف نون يكن:

يقول سيبويه: (فمما حذف وأصله في الكلام غير ذلك، لم يك، ولا أدر، وأشباه ذلك)[91] وأصل لم يك لم يكن لأنه قبل دخول لم أصله يكون، وحذفت النون منها لأنها تشبه حروف المد إذا جاءت ساكنة، فهي تدغم في الياء والواو، وتزاد مثلها، وتكون للإعراب وللتنوين، ولأنها غنّة في الخيشوم، لهذا

---

(85) انظر ليس في كلام العرب 336.

(86) الخزانة 2: 503 وانظر الكتاب 1: 186.

(87) انظر خزانة الأدب 2: 503.

(88) خزانة الأدب 2: 503.

(89) مجالس ثعلب 2: 413.

(90) الخزانة 2: 507.

(91) الكتاب 1: 25.

فإنها تحذف إذا سكنت للتخفيف، أما إذا تحركت أو لقيها ألف ولام أو ألف وصل لا بد من إثباتها[92].

وقد جاء هذا الحذف في كتاب الله في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾[93].

حذف نون الرفع:

يرفع الفعل المضارع بثبوت النون عند اتصاله بألف الإثنين أو واو الجماعة أو ياء المؤنثة المخاطبة، وقد جاء حذف النون في الفعل المضارع المثبت في قراءة، قال تعالى:

﴿وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدوا إلا الله﴾[94]

وهي قراءة أبي وابن مسعود[95]

ومما جاء في الشعر قول طرفة[96]:

يـا لـكِ مـن قُـبّـرَةٍ بـمـعْـمَـر　　خلا لكِ الجوّ فبيضي واصْفري

قد رُفِعَ الفخّ، فماذا تحْذَري　　ونقّري ما شئت أن تُنَقّري

فقد حذفت النون من تحذري دون موجب.

وقال ذو الرمة:

لقد خِفتُ إن لم يُصلِح الله أمركم　　تكونوا كما كانت أحاديث وائِلَ[97]

وقال:

وهَمَّ رجال يشفعوا لي فلم أجِدْ　　شفيعاً إليه غير جودٍ يُعادله

حذفت النون من (يشفعوا)[98]

---

(92) انظر المقتضب 3: 176.

(93) سورة مريم، الآية: 20.

(94) سورة البقرة، الآية: 83.

(95) انظر معاني القرآن للفراء 1: 53، والبحر المحيط 1: 456.

(96) ديوانه: 71.

(97) لسان العرب جفن 3: 257.

(98) انظر الهمع 4: 134.

وقال الشاعر:

أبيت أسْري وتبيتي تَدْلكي وَجهكِ بالمسك والعنبر الذكي

حذفت النون من تبيتي وتدلكي دون ناصب أو جازم[99]

وقال آخر:

والأرض أورثَتْ بني آدما ما يغرسوها شجرا أيّاما

الأصل يغرسونها، وقد حذفت النون دون موجب للحذف[100].

ومما جاء من ذلك قول الرسول ﷺ: «**كما تكونوا يولَى عليكم**»[101].

والأصل تكونون، فحذفت النون، ووجه الحذف على أنه جاء على لغة من يحف النون دون ناصب أو جازم[102].

وقال الرسول ﷺ: «**إذا أخذتما مضاجعكما تكبرا أربعاً وثلاثين**» حذفت النون من «تكبرا» دون موجب[103].

حذف نون التثنية والجمع:

قال تعالى: ﴿وَٱلۡمُقِيمِي ٱلصَّلَوٰةِ﴾[104].

في البرهان: (فعلوا ذلك لاستطالة الموضوع في الصلة)[105].

والقراءة لأبي عمرو على توهم النون، وأن حذفها للتخفيف لطول الاسم.

قال سيبويه: ومما جاء في ذلك:

الحافظو عورة العشيرة لا يأتيهم من ورائنا نطف[106]

---

(99) انظر الخصائص 1: 388.

(100) انظر الضرائر 110.

(101) انظر النحو الوافي 1: 180.

(102) انظر حاشية الخضري 2: 112.

(103) انظر الأشموني 583.

(104) سورة الحج، الآية: 35.

(105) البرهان 3: 106.

(106) الكتاب 1: 95، والجامع لأحكام القرآن 12: 59.

حذف المجانس لوسط الكلمة:

يحذف الحرف من آخر الكلمة إذا كان مما يجانس الوسط تخفيفاً، فقالوا في رُبَّ: ربَ، وفي أفّ: أفْ، وفي قطّ قطْ بالسكون والضم[107].

من خلال ما سبق، تبين أن حذف الحرف من آخر الكلمة شاع في بعض الكلمات وبخاصة إذا كان حرفاً من حروف المد أو اللين، وذلك لأنه امتداداً للحركات، فيكتفي بحركة ما قبله، وهذا الحذف يعتمد على اللهجات العربية، وما سمع عن العرب من الرواة الموثوق بهم، والقراءات القرآنية وذلك لأسباب منها:

ـ كثرة الاستعمال قال سيبويه: (لأن الشيء إذا كثر في كلامهم كان له نَحْوٌ ليس لغيره مما هو مثله. ألا ترى أنك تقول: لم أكُ ولا تقول لم أقُ إذا أردت أقل. وتقول لا أدر كما تقول: هذا قاض، وتقول لم أبل ولا تقول لم أرَم تريد لم أرام، فالعرب مما يغيرون الأكثر في كلامهم عن حال نظائره)[108].

ـ الحذف للفاصلة، قال سيبويه: (وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف، يحذف في الفواصل والقوافي فالفواصل قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ﴾[109] ﴿مَا كُنَّا نَبۡغِۚ﴾[110] و﴿يَوۡمَ ٱلتَّنَادِ﴾[111] و﴿ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ﴾[112].

وأما القوافي فنحو قول زهير:

وأراك تفري ما خَلَقْتَ وبعض القوم يَخلُقُ ثم لا يَفْر[113]

---

(107) انظر ارتشاف الضرب 252.

(108) الكتاب 2: 196 وانظر 204، 208.

(109) سورة الفجر، الآية: 4.

(110) سورة الكهف، الآية: 64.

(111) سورة غافر، الآية: 32.

(112) سورة الرعد، الآية: 9.

(113) الكتاب 4: 185.

ـ الوقف: حذف الياء من الأسماء في الوقف مقيس إذ لا يلحقها التنوين، فأشبهت ياء قاض حيث وقعت بعد كسرة ساكنة في اسم،

يقول سيبويه: (وتركها في الوقف أقيس وأكثر، لأنها في هذه الحال، ولأنها ياء لا يلحقها التنوين على كل حال فشبهوها بياء قاضي لأنها ياء بعد كسرة ساكنة في اسم).[114] تقول هذا غلامْ وأنت تريد هذا غلامي، أسقنْ وقد أسقانْ وأنت تريد أسقني وأسقاني، لأن ني اسم، ومن ذلك قراءة أبي عمرو ﴿رَبِّيَ أَكْرَمَنِ﴾، ﴿رَبِّيَ أَهَنَنِ﴾ على الوقف. وقال النابغة:

إذا حاولت في أسد فجوراً ... فإني لست منك ولست منْ

يريد منّي،

وهم وردوا الجفار على تميم ... وهم أصحاب يوم عكاظ إنْ

يريد إني، سمعنا ممن يرويه عن العرب الموثوق بهم، وترك الحذف أقيس[115].

ـ الاستخفاف

وهي العلة الغالبة في حذف شيء من الكلمة لكثرة الاستعمال ودورانها على ألسنتهم، وقد وضع سيبويه ضابطاً لهذا الحذف وهو أن نتقيد بما حذفوا ولا يجوز القياس عليه فقال: (وتجري هذه الأشياء على ما يستخفون بمنزلة ما يحذفون من نفس الكلام، ومما هو في الكلام على ما أجروا فليس كل حرف يحذف منه شيء ويثبت فيه نحو يك، ويكن، ولم أبل ولم أبال، لم يحملها ذلك على أن يفعلوه بمثله)[116] وفي عبارة أخرى ينبه سيبويه على التقيد بالسماع فيقول: (فاستحسن من هذا ما استحسن العرب وأجزه كما أجازته)[117].

---

(114) الكتاب 4: 185.

(115) الكتاب 4: 186.

(116) الكتاب 1: 266.

(117) الكتاب 2: 114، 218، وانظر 1: 252، 393، 3: 538، 539.

المصادر والمراجع

1 ـ **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر**، للبناء، أحمد بن محمد الدمياطي، نشر عبد الحميد حنفي، (دت).

2 ـ **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لأبي البركات عبد الرحمن بن الأنباري**، دار الفكر، بيروت (دت).

3 ـ **ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي**، تحقيق د. رجب عثمان محمد، ط: الأولى مكتبة الخانجي بالقاهرة 1418هـ 1998م.

4 ـ **البحر المحيط لأبي حيان**: أثير محمد بن يوسف الأندلسي، مطابع النصر الحديثة، الرياض السعودية (دت).

5 ـ **البرهان في علوم القرآن للزركشي**: بدر الدين محمد بن عبد الله، تحقيق محمد أبو الفضل ط الثانية دار المعرفة بيروت لبنان 1391هـ 1972م.

6 ـ **الجامع لأحكام القرآن للقرطبي**: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ط: إحياء التراث العربي بيروت 1965م.

7 ـ **الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي**: الحسن بن القاسم، تحقيق د. فخر الدين قباوة، أ محمد نديم فاضل، د: الثانية، دار الآفاق الجديدة بيروت 1403هـ 1983م.

8 ـ **حاشية الصبان على شرح الأشموني للصبان**: محمد بن علي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه (دت)

9 ـ **خزانة الأدب لعبد القادر بن عمر البغدادي**: تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط الأولى، مطبعة المدني القاهرة 1406 هـ 1986م.

10 ـ **الخصائص لإبن جني**: أبو الفتح عثمان، تحقيق محمد على النجار، ط: الثانية، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت لبنان (دت).

11 ـ **ديوان طرفة ط الأولى، الشركة اللبنانية للكتاب بيرت لبنان 1969م.**

12 ـ **شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط الرابعة عشرة المكتبة التجارية الكبرى بمصر 1384هـ 1964م.

13 ـ **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك** ط: الأولى دار إحياء التراث العربي (دت).

14 ـ **شرح كتاب سيبويه للسيرافي**: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، تحقيق وتعليق

د. رمضان عبد التواب، د. محمود فهمي حجازي، د. محمد هاشم عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م.

15 ـ **شرح شافية ابن الحاجب للرضي مع شرح شواهده للبغدادي/** تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، محمد محي الدين عبد الحميد دار الفكر العربي 1975م.

16 ـ **عبث الوليد لأبي عبادة البحتري ـ** إملاء أبي العلاء المعري ـ تعليق محمد عبد الله المدني، مطبعة الترقي بدمشق 1936م.

17 ـ **الكتاب لسيبويه**: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتاب بيروت (دت).

18 ـ **الكشاف للزمخشري**: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان (دت).

19 ـ **لسان العرب لابن منظور**: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، مطابع كوستا تسوماس بالقاهرة (دت).

20 ـ **ليس في كلام العرب لابن خالويه**: الحسين بن أحمد تحقيق: عبد الغفور العطار، ط الثانية مكة المكرمة 1399هـ 1979م.

21 ـ **المتبع في شرح اللمع للعكبري**: منشورات جامعة قار يونس بنغازي ط1، 1994 م.

22 ـ **مجالس ثعلب**: لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر (دت).

23 ـ **المحتسب لأبي الفتح عثمان بن جني** تحقيق: علي النجدي ناصف، د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 1415هـ 1994م.

24 ـ **معاني القرآن للفراء**: أبو زكريا يحيى بن زياد، ط: الثانية، عالم الكتب بيروت 1980م.

25 ـ **المقتضب للمبرد**: أبو العباس محمد بن يزيد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت (دت).

26 ـ **المقرب لابن عصفور الإشبيلي**: أبو الحسن علي بن مؤمن، تحقيق أحمد عبد الستار الجواري، عبد الله الجبوري، مطبعة العاني بغداد 1392هـ 1987م.

27 ـ **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية للسيوطي**: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني، دار العرفة للطباعة والنشر بيروت (دت).



دكتور شلتاغ عبّود

تمهيد:

تمر على قارئ كتاب الله العزيز لحظات صفاء وتأمل، ويلتفت إلى بعض القضايا المعنوية أو الفنية، ويظن ـ أحياناً ـ أنه لم يلتفت إليها أحدٌ قبله. وهذا ما حدث معي وأنا أتأمل مواضع الضمير وتنوّعه ودلالاته وظهوره وخفاءه وتوكيده في القرآن الكريم، وما أن أخذت بمراجعة كتب البلاغة وعلوم القرآن حتى وجدت البلاغيين وعلماء العلوم القرآنية يشيرون إلى هذه القضايا بالإيجاز تارة وبالتفصيل تارة أخرى، ومنفصلة مرّة، ومرتبطة بموضوع المبهمات مرة أخرى.

والحق أن المرء ليتردد، وهو بصدد التأمل بمعاني القرآن أو أساليبه خشية أن يجانبه الصواب أو يقول ما ليس بحق، ولكن الذي يخفف عنّا عبْء هذا

الإحساس أننا لسنا بصدد استنباط للأحكام الشرعية أو التحقيق في معاني التأويل الخلافية أو بمعرض التفسير بمعناه الواسع، بل هي أحاسيس تعرض للنفس وهي تقف أمام المعجزة القرآنية الباهرة في مضامينها وأساليبها. يقول الشيخ الزرقاني في هذا الصدد: (أما المعاني العامة التي يستشعر بها المرء عظمة مولاه، والتي يفهمها الإنسان عند إطلاق اللفظ الكريم فهي قَدْرٌ يكاد يكون مشتركاً بين عامة الناس، وهو المأمور به للتدبر والتذكر، لأنه ـ سبحانه سهّله ويسّره، وذلك أدنى مراتب التفسير)[1].

وقد يقال: إن موضوع الضمائر قد تناولته كتب النحو في كثير من جزئياتها بما فيه الكفاية، ولم يتركوا شيئاً لمستزيد: نقول: قد يكون هذا حقاً في مجال علم النحو ووظيفته، ولكننا نقف عند الموضوع من وجهته البلاغية، وهو وإن عرض له في كثير من الكتب والأبحاث ولكنه ما يزال بحاجة إلى وقفات في مجال المنهج والفهم والانطباع والأثر الذي يتركه في النفس إبهامه وتوكيده وتنوعه، وهذا أمر فيه متسع للقول أو التعبير عن الإحساس ما تعدد الناس، وما تعددت مشاربهم ودرجات استعداداتهم الفطرية والمكتسبة. ولا ندّعي أننا سنأتي بجديد في الموضوع، ولكنه نوع من الإشارة إلى الحاجة في إعادة النظر والتأمل، ونسأله تعالى التسديد والصواب. وسوف نتناول من الموضوع الوجوه الآتية:

أولاً ـ الإظهار والإضمار والعدول من أحدهما إلى الآخر:

من المعلوم أَنَّ الضمير ينوب مناب الاسم الظاهر ويعبر عنه. ويعدل عن الاسم الظاهر إلى الضمير لأسباب منها: الاختصار والتفخيم والتحقير وغيرها[2]. ولكن قد يقتضي المقام الإتيان بالضمير فيعدل عنه إلى الاسم الظاهر لدواعٍ معنوية ولفظية. وهذا هو الملحظ البلاغي في الموضوع. أي أن الأصل

(1) مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، د.ط، د.ت. حـ2، ص51.

(2) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1973، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، حـ4، ص24.

أن يؤتى بالضمير كقوله تعالى: ﴿فَٱبۡتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزۡقَ وَٱعۡبُدُوهُ وَٱشۡكُرُواْ لَهُۥٓۖ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[3]. وهو الهاء في (اعبدوه) و(اشكروا له) و(إليه). أما حين يكون الكلام على صيغة أخرى من مثل واعبدوا الله، واشكروا الله، وإلى الله تُرجعون، فلا بد من غرض للخروج على خلاف الأصل، وهو أن يعقب الاسم الضمير، لأنه نائب عنه، فلا داعي لذكر الاسم مرتين مع وجود ما ينوب عنه.

وقد سمى ضياء الدين بن الأثير هذا النوع من الخروج على الأصل بـ (عطف المظهر على ضميره، والإفصاح به بعده) لفائدة هي تعظيم شأن الأمر الذي أُظهر عنده الاسم المضمر أولاً، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ كَيۡفَ يُبۡدِئُ ٱللَّهُ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ * قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَۚ﴾[4]. وكان القياس أن يقول: يُبدئُ الله الخلقَ، ثم يُنشئُ النشأةَ الآخرة. ثم قال: (والفائدة في ذلك أنه لما كانت الإعادة عندهم من الأمور العظيمة، وكان صدر الكلام واقعاً معهم في الإبداء، وقرّرهم أن ذلك من الله، احتج عليهم بأنّ الإعادة إنشاء مثل الإبداء، وإذا كان الله الذي لا يُعجزه شيء هو الذي لا يعجزه الإبداء، فوجب أن لا تعجزه الإعادة، فللدلالة التنبيه على عظم هذا الأمر الذي هو الإعادة أبرز اسمه تعالى)[5].

وإذا كان الأمر هنا يتعلق بعظمة خلق الله وعظمة قدرته، فإنه يكون في مواضع أخرى من القرآن إشارة إلى عظم جرم أو اجتراء، كما في قوله تعالى: ﴿صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ * بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي عِزَّةٖ وَشِقَاقٖ * كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٖ فَنَادَواْ وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٖ * وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡۖ وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ﴾[6]. وكان القياسُ في استعمال الضمائر أن يُقال: وقالوا هذا ساحرٌ كذاب عطفاً على

---

(3) سورة العنكبوت، الآية 17.

(4) سورة العنكبوت، الآيتان: 19 و20.

(5) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، نهضة مصر، القاهرة، د.ت، د.ط، تحقيق د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، حـ2، ص157.

(6) سورة ص، الآيات: 1 ـ 4.

«عجبوا»، وبعد ذكر المظهر الأول: (الذين كفروا). قال ابن الإثير: (وإنّما أتى باسم الكافرين، مظهراً بعد اضمار ـ للإشعار بتعظيم ما اجترأوا عليه من القول في أمر النبي ﷺ، أو لأن هذا القول كان أهم عندهم وأرسخَ في نفوسهم، فصرّح باسم قائله دلالة على ما كان في أنفسهم منه)[7].

وأكثر ما يكون من أمر هذا الإظهار مع لفظ الجلالة (الله) سبحانه، وأقل منه مع ذكر الكافرين والمعاندين، وأكثر ما يرد في فواصل الآيات وخواتيمها.

وجاء الزركشي بعد ابن الأثير فأضاف إلى أسباب الخروج عن الأصل، وهو ذكر الضمير بعد ذكر الاسم الظاهر، أسباباً كثيرة بلغ بها إلى سبعة عشر سبباً، منها: بالإضافة إلى التعظيم، قصد الإهانة والتحقير والاستلذاذ بذكره، وزيادة التقدير، وإزالة اللبس حيث يكون الضمير يوهم أنه غير المراد، وأن يكون القصد تربية المهابة وإدخال الروعة في ضمير السامع، وغيرها، مع تداخل واضح بين تلك الأسباب التي التقطها الزركشي ـ كما يبدو ـ من وقوفه على لفتات المفسرين على اختلاف مناهجهم[8]. وهذه القضية تشير بوضوح تام إلى مدى ما استغنت به الدراسات البلاغية بفضل القرآن العظيم ودراسة علومه والوقوف على مواطن إعجازه وبلاغته، إذ لولا هذا الوقوف على موضع الخروج من الإضمار إلى الإظهار في القرآن ما كانت هناك جهود توجه إلى هذا الموضع في الأساليب الأدبية، ويمثل هذا الاستقصاء والدأب الذي لا يبذل مع غير الكتاب المعجز، والذي يُراد من هذا الجهد استنباط الأحكام الشرعية منه بعد فهم أسراره البيانية مع مزيد من الرّغبة في البحث عن الثواب من لدن منشئه الحكيم الخبير.

ولا نريد، في هذا المجال، أن نستكثر، ونشير إلى المواضع السبعة عشر التي أشار إليها الزركشي، بل نقف عند ما ظاهره تكرار الاسم الظاهر الذي بالإمكان الاستغناء عنه بالضمير، وللعلماء فيه رأي غير رأي الزركشي في مثل

---

(7) نفسه، حـ2، ص159.

(8) البرهان، حـ2، ص484 ـ 498.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾[9]. وكان يُفترض أن يقال: ملكهم وإلٰههم. ولكن الناس هنا ليسوا سواء في المواضع الأربعة من السورة. فقد روى الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، وهو من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس الهجري عن جامع العلوم النحوي أنه قال: (وليس قوله (الناس) تكراراً لأن المراد بالأول الأجنّة، ولهذا قال: برب الناس، لأنه يربيهم. والمراد بالثاني الأطفال؛ ولذلك قال: ملك الناس لأنه يملكهم، والمراد بالثالث: البالغون المكلفون، ولذلك قال: إلٰه الناس لأنهم يعبدونه والمراد بالرابع العلماء، لأن الشيطان يوسوس إليهم، ولا يريد الجهال؛ لأن الجاهل يضل بجهله، وإنما تقع الوسوسة في قلب العالم)[10]. ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ﴾[11]، فقد يكون (الميزان) في قوله تعالى: ﴿وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ هو العدل كما روي عن الزجاج، والميزان فيما عداها آلة الوزن، فلا يكون فيها الإضمار مناسباً إذا كان المسمى غير واحد. وقد يكون المسمى واحداً وهو الميزان المادي فيكون ذكره من غير إضمار ليكون الثاني قائماً بنفسه في النهي عنه إذا قيل لهم: لا تطغوا في الميزان، كما قال الطبرسي[12]، أو (تشديداً للتوصية به وتقوية للأمر باستعماله والحث عليه) كما قال الزمخشري[13].

وربما يكون غير مناسب ما ذكره الزركشي أن العدول هنا من المضمر إلى الظاهر هو مراعاة للتجنيس[14]، فما ينبغي للأدب العالي أن يكون أسيراً للجانب الشكلي، وما عرف عن القرآن في تعامله مع الفاصلة أنها يُراعى فيها جانبان:

---

(9) سورة الناس، الآيات: 1 ـ 3.

(10) مجمع البيان في تفسير القرآن، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، د.ت، ج30، مج6، ص290 ـ كشف المشكلات وإيضاح المعضلات لجامع العلوم الباقولي 2/ 1497.

(11) سورة الرحمن، الآيات: 7 ـ 9.

(12) مجمع البيان، ج26، ص86، مج 6.

(13) الكشاف، ج3، ص188.

(14) البرهان، ج2، ص496.

الجانب الشكلي الموسيقي والجانب المعنوي كذلك. ولبعض العلماء رأي في التكرار في أوضح صوره المتجلية في سورة (الرحمن) وسورة (القمر)، وهو إذا أريد بالأول غير ما أريد بالثاني المكرر، فلا تكرار حينئذٍ، وهكذا الشأن مع قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[15]، فكل نعمة مختلفة عن سابقتها، وكلما ذكر نعمة أنعم بها قرر عليها ووبخ على التكذيب بها، كما قال الطبرسي، والخطيب الإسكافي[16].

ويتمثل الوجه الثالث من وجوه الإظهار والإضمار في صورة التشابه في التعبير القرآني في مواضيع متباعدة من القرآن، أي أن الإضمار يكون في آية، والإظهار يكون في آية أخرى تشبه الثانية إلا من حيث هذه الناحية، من مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾[17] وقوله: ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾[18].

فقد أظهر سبحانه ذكر فرعون في سورة (الأعراف)، وأضمره في سورتي (طه) و(الشعراء)، وفي هذا يقول العلماء الذين يُعنون بسياق الآيات وينظرون إلى السورة القرآنية على أنها ذات وحدة معنوية متكاملة، بأنه صرح بذكر فرعون في سورة الأعراف لوجود بُعْد بقدر عشر آيات بينه وبين وروده مضمراً في آيات سابقة في مثل قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾[19]. في حين أنه جيء به مضمراً في سورتي (طه) و(الشعراء)، لأنه لم يبعد بعده في سورة الشعراء بل ورد متكرراً مفرداً، ومضمناً في جملة قومه[20] بل إن محمد بن حمزة الكرماني لا ينظر لكل سورة من القرآن على

(15) سورة الرحمن، الآية: 13.

(16) مجمع البيان، مج6، ج27، ص87، ودرة التنزيل وغرة التأويل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1401هـ، 1981م، ص464، 459، 537.

(17) سورة الأعراف، الآية: 123.

(18) سورة طه، الآية: 71.

(19) سورة الأعراف، الآية: 114.

(20) درة التنزيل، ص175.

انفراد، بل ينظر إليها كلها نظرة توحد وتماسك، فيقول بما أن سورة الأعراف سابقة على السورتين (طه) و(الشعراء)، فقد صرح في الأولى، وكَنَّى في الأخريين، وهو القياس[21].

تعال لنقف عند قوله تعالى في هٰتين الآيتين من سورتي البقرة والحجرات، وهما:

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[22].

﴿قُلْ أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[23].

فما السبب، يا ترى، في مجيء اسم الله تعالى مضمراً في الجزء الثاني من الآية الأولى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾، ومذكوراً في الجزء الثاني من الآية الثانية مرتين ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ﴾ و﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾؟.

الظاهر أن هناك دلالتين لفظية وأخرى معنوية. فأما اللفظية ففي هذا التناسب بين الضمائر في الآية الأولى، والأسماء المذكورة في الآية الثانية. وأما المعنوية فإن الآية الأولى فيها إشارة إلى نعم الله على الخلق الذين خلق لهم ما في الأرض جميعاً، ثم خلق لهم السموات السبع، في حين أن الآية الثانية من الحجرات فيها عدم رضا بل استنكار وتوبيخ استدعى استحضار لفظ الجلالة بذاته لما فيه من المهابة والتعظيم والتذكير بأنه العالم الذي لا يحتاج إلى أخبار أحد من الناس أو من غيرهم.

وبمثل هذا نقف عند قوله تعالى في هاتينِ الآيتين:

---

(21) أسرار التكرار في القرآن الكريم، دار بو سلامة، تونس، ط1، 1983، ص91، تحقيق عبد القادر أحمد عطا.

(22) سورة البقرة، الآية: 29.

(23) سورة الحجرات، الآية: 16.

﴿لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا﴾[24].

﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَدۡعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِهِۦٓ أَحَدٗا﴾[25].

فما السر وراء هذا التحوير في التعبير: الإظهار في آية الكهف (بربي)، والإضمار في آية الجن (به)؟

والناظر في سياق الآيتين يجد أن آية الكهف وردت في سياق قصصي، وهو قصة صاحب الجنتين الذي حاور صاحبه مفتخراً دالاً عليه بكثرة أمواله وعزته في نفره وظنه في بقاء جنته وعدم زوالها. فكان أن استعصم صاحبه الفقير بذكر ربه (لكن هو الله ربي) لاحظ الضمير (هو) ولفظ الجلالة (الله) و(الرب) الذي يربي عبده ولا يهمله، ثم كرر ذكر ربّه ثانيةً (ولا أشرك بربي أحدا)، للوقوف أمام الخصم المعتمد على ما لديه من مالٍ وعزة، ولكي يقول له: إن له معتمداً أقوى وركناً أمتن مما يعتمد هو عليه من عرضٍ سريع الزوال.

أمّا آية الجن، فلم ترد في مثل هذا السياق الدال على الصراع بين رجلين، أو قل مذهبين في الحياة، مذهب المادية والاعتداد بالمال والولد والجاه، ومذهب الألوهية وتوحيدها عند من لا يرى في غيرها عزّاً ولا بقاء. ولهذا جاء الذكر أولاً (أدعو ربي) ثم الإضمار ثانياً (به) على الأصل، بينما السياق في الآية الأولى خرج عن الأصل للدلالة التي أشرنا إليها.

ولعلك تستطيع أن تتأمل معي هذا الفارق بين الإظهار حيناً والإضمار حيناً آخر في هاتين الآيتين المتشابهتين:

﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[26].

﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ

(24) سورة الكهف، الآية: 38.

(25) سورة الجن، الآية: 20.

(26) سورة الجمعة، الآية: 2.

وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[27].

فسوف تلاحظ أن آية الجمعة تشير إلى أن الله سبحانه بعث رسولاً من أهل مكة (أم القرى)، من الأميّين الذين ينتسبون إلى (أم القرى)، فهو في هذه (منهم)، في حين أن آية آل عمران الثانية تتحدث عن المؤمنين خاصة، فهو من (أنفسهم) من خلاصة الحنيفية الإبراهيمية الموحدة. ولهذا كان الإضمار حيناً والذكر حيناً آخر.

وحين تقرأ سورة (نوح) عليه السلام تجده تعالى يذكر نوحاً مضمراً في بداية السورة ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى دَعَوْتُ قَوْمِى لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ ثم يصرّح بذكره مرتين فيما بعد ﴿قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِى. . .﴾[28] ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾[29]. لأنه سبحانه ذكر نوحاً في مستهل السورة ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾، ولم يكن هناك فاصل بين هذه البداية وبين الإضمار في قوله ﴿إِنِّى دَعَوْتُ قَوْمِى﴾ سوى ثلاث آيات، بل إنه سبقه بإضمار أول ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾[30].

أما الذكر الذي جاء في الآية الحادية والعشرين (قال نوح) فقد كان فيه فاصل طويل تخلّله حديث نوح عن قصته مع عناد قومه، فاستدعى هذا الفصل الطويل أن يُعاد ذكر نوح ثانية وكأنه إسناد جديد، وإخبار جديد. هذا هو منطق الخطاب القرآني الذي لا يختلف عن الخطاب البشري في كثير من الحالات مع تفرد وخصوصية في حالات أخرى.

ولك أن تتأمل في مواضع كثيرة من الإضمار مرة والإظهار أخرى في آيات متشابهة في مثل ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾[31]. و﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ﴾[32]. و(يطبع)، و﴿يَطْبَعُ ٱللَّهُ﴾[33]، وغير هذا كثير في القرآن. . .

---

(27) سورة آل عمران، الآية: 164.

(28) سورة نوح، الآية: 21.

(29) سورة نوح، الآية: 26.

(30) سورة نوح، الآية: 2.

(31) سورة يونس، الآية: 4.

(32) سورة هود، الآية: 34.

(33) سورة الأعراف، الآية: 101.

ثانياً ـ إبهام الضمير:

من خصوصيات التعبير القرآني بشكل عام أنه يساق لمستويات مختلفة من المتلقين ذوي الاستعدادات المتفاوتة في الفهم والإحساس والتذوق. فهو يتوجه بمضامينه وعبره وأحكامه إلى طبقات من العلماء والعوام، من يستطيع أن يستنبط الأحكام ويتعمق في الفهم، ويتأنى في التلقي، ومن لا يتجاوب إلا مع ظاهر القول ولا يستطيع أن يسير مع التعبير إلى مدى بعيد. ومن المعلوم أن القرآن يبلغ هدفه من أولئك وهؤلاء على تفاوت موقع التأثير ودرجته في العمق.

ولعله بسبب من هذا وجد في التعبير القرآني ما سمي بالمحكم والمتشابه، والإجمال والبيان، والحقيقة والمجاز. وفي هذه الأنماط كلها شيء من الوضوح وآخر من الغموض والإبهام، ففي المتشابه والمجمل والمجاز درجات من الخفاء لا يقوى على التجاوب مع بواطنها إلا ذوو الاستعداد الفطري والعلمي والذوقي الممتاز، بينما الأمر مع المحكم والمبيّن والحقيقي مختلف، لأنه قريب من متناول عامة الناس، وإن لم يكن هذا التناول على درجة واحدة، شأنه شأن المستويات المتفاوتة في تعاملها مع المجمل والمجازي والمتشابه.

قد هيأ الله لكتابه العزيز من العلماء والأدباء والبلاغيين مَنْ يبيّن أسرار هذه الخصائص الأسلوبية ودواعيها، فقد ذكروا أن وجود المحكم والمتشابه في القرآن دعوة إلى الاستعانة بالعقل، وإطلاق عنان التفكير، ودلالة على رفض الجهل والتقليد[34]. ولو كان القرآن كله على درجة واحدة من الدلالات المحكمة، لما وجدنا هذا الفهم المعمق، والتذوق المتفاوت بين العلماء والأدباء منذ نزول القرآن حتى يوم الناس هذا، وإلى أن يبعث الله الأرضَ ومن عليها. وفي مجال الإجمال والبيان يقول الشيخ الزرقاني: (الجمع بين الإجمال والبيان، مع أنهما غايتان متقابلتان لا يجتمعان في كلام واحد للناس، بل كلامهم إمّا مجمل، وإما مبيّن، لأن الكلمة إما واضحة المعنى لا تحتاج إلى بيان، وإما خفية المعنى تحتاج إلى بيان، ولكن القرآن وحده هو الذي انخرقت

---

(34) ينظر بحث الأستاذ سعيد الفاندي. (من خصائص الدلالة القرآنية)، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ع15، 1998، ص110، ومصدره: مفاتيح الغيب، للرازي، ح7، ص149.

له العادة، فتسمع الجملة منه، فإذا هي بينة ومجملة في آن واحد. أما أَنها بيّنة أو مبيَّنة (بتشديد الياء وفتحها)، فلأنها واضحة المغزى وضوحاً يريح النفس من عناء التنقيب والبحث لأول وهلة، فإذا أمعنت النظر فيها لاحت منها معانٍ جديدة كلها صحيح أو محتمل لأن يكون صحيحاً، وكلما أمعنت فيها النظر زادتك من المعارف والأسرار بقدر ما تُصيبُ أنت من النظر، وما تحمل من الاستعداد على حد قول القائل:

يـــزيـــدك وجـــهُـــهُ حُـــسْـــنـــاً إذا مـــا زدتـــه نَـــظَـــرا[35].

أما وجود الحقيقة والمجاز، فهي وإن كانت دلالة على أن هذا الكتاب جاء على شبه من الكلام البشري عموماً، وكلام أهل البيئة العربية التي نزل فيها، فإنه يدل على علو كعبه في البيان، وقدرته على التأثير في النفس البشرية بالقدر الذي يجعلها تتجاوب مع دعوته وتوجيهه وأوامره تجاوباً يبلغ الغاية من الطاقة الإنسانية. وهذا الذي حدث حقاً مع القوم الذين تلقوا القرآن فتفانوا في فهمه وتطبيقه وتبليغ دعوته إلى الناس.

ونتدرج بعد هذا من الحديث عن الأسلوب القرآني عموماً من حيث توفر الواضح والمبهم فيه، إلى الحديث عن الأسماء المبهمة في القرآن، وهي كثيرة ألف فيها عبد الرحمن السهيلي كتابه (التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء الأعلام)[36]، ثم تبعه في العناية بهذا النوع من التأليف ابن عساكر وابن جماعة والسيوطي وغيرهم. وقيل إن بعض الصحابة، وبعضاًمن علماء السلف كان يُعنى بهذا النوع من العلم، حتى قيل عن (عكرمة) إنه طلب اسم الذي خرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله، ثم أدركه الموت أربع عشرة سنة[37].

---

(35) مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص323. ويقول السيد أبو القاسم الخوئي أنه مع وجود بعض الغموض في المعاني القرآنية، وأنها لا تتأتى إلا للعلماء النحارير، (ولكن ذلك لا ينافي أن للقرآن ظواهر يفهمها العارف باللغة العربية، وأساليبها، ويتعين له بعد الفحص عن القرائن)، تفسير البيان، دار الزهراء، بيروت، ط2، 1975، ص270.

(36) منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1992، تحقيق د. عبد الله محمد علي النقراط.

(37) التعريف والإعلام، ص51.

ولقد تحدث كل من الزركشي والسيوطي عن أسباب الإبهام في هذه الأسماء وذكرا منها:

1 ـ أن يكون أبهم في موضع وبُيّن في سياق آخر كقوله تعالى في سورة الفاتحة ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، إذ بين في سورة النساء ﴿مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾[38].

2 ـ أن يتعين لاشتهاره كقوله ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾[39].

3 ـ قصد الستر عليه، ليكون أبلغ في استعطافه، كقوله تعالى: ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم﴾[40]، قيل: هو مالك بن الصَّيْف.

4 ـ التنبيه على التعميم، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾[41]. قيل نزلت في علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، كان له أربعة دوانق فتصدق بواحد بالنهار وآخر بالليل وآخر سراً وآخر علانية. إلى غير هذا من الدواعي للإبهام[42].

ومن المعلوم أن هذا الأمر من المبهمات في الاسم اضطلع به علم أسباب النزول، وهو علم جليل له فوائد جمة، إلا أنه فيما يتعلق بهذا الموضع، فإنّ العلماء أجهدوا أنفسهم في البحث والتنقيب على أن يكون المقصود في هذه الآية أو تلك هو فلان بن فلان، أو فلانة بنت فلان. ولو كان الأمر يقصد به تخصيص نزول الآية في شخص بذاته، لكان معلوماً لدى الجيل الأول من الصحابة، والجيل الذي تلاه، ولما وجدنا عبد اللّه بن عباس يبحث سنين طويلة عن الاسم الذي نزلت فيه هذه الآية أو تلك ـ إن صدق هذا البحث ـ ولما وجدنا (عكرمة) ظل يطلب الذي خرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم أدركه الموت أربع عشرة سنة!!

---

(38) سورة النساء، الآية: 69.

(39) سورة البقرة، الآية: 35.

(40) سورة البقرة، الآية: 100.

(41) سورة البقرة، الآية: 274.

(42) البرهان، ج1، ص159، والإتقان، ج2، ص145.

صحيح أنه قد يتعدد سبب النزول والنازل واحد، كما يقولون، ولكن أن يبلغ الأمر أنه مع الآية الواحدة التي يرد فيها الاسم المبهم، تجد المقصود بهم فلان، وفلان، وفلان.. وكما تشاء الأهواء. فإذا قرأنا، مثلاً قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾[43]. قيل لنا: إنها نزلت في أبي بكر، وقيل في أبي عبيدة بن الجراح، وفي مصعب بن عمير، وفي عمر بن الخطاب، وفي علي وحمزة وعبيدة بن الحارث...[44].

والحق أَنّ في هذا البحث عن أسباب النزول، وفي معرفة أسماء المبهمات خاصة كثير من التكلف والتنطع، إن لم يكن هناك أسباب أخرى، ومنها ما لا ينسجم مع روح القرآن، وجلال توجيهاته والهدف من نزوله. ولعله من الأقرب إلى الصواب أن نقول إن قصد العموم في القرآن هو الذي يتبادر إلى أذهاننا ونحن نتأمل آياته الشريفة، لما في هذا من دلالة على اتساع المساحة المكانية والزمانية للتوجيه القرآني، فهو كتاب الله إلى البشرية بعامة، وهو نوره إليها إلى أن يرث الأرض ومن عليها.

فما دامت العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب، كما يقول العلماء[45]، وما دام الخصوص موضع تأمل، وربما شك، لأنه يعتمد على روايات دخلها ما دخلها من أغراض وأهواء، فلماذا لا يؤخذ بالهدف العام من القرآن، ويكون السبب وسيلة فهم وإضاءة في سبيل هذا الفهم؟ ولماذا هذا البحث المضني وراء الشخص المقصود من هذه الآية أو تلك؟ اذكر على سبيل المثال إشارتهم إلى المقصود من قوله تعالى ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[46]، أنهما أبو بكر وعمر[47]. الحق أنه بمجرد ذكر شخص معين يقتل الإيحاء والعموم الذي

---

(43) سورة المجادلة، الآية: 22.

(44) الكشاف، ح3، ص212.

(45) ينظر البرهان، ح1، ص32، ومناهل العرفان، ح1، ص125.

(46) سورة آل عمران، الآية: 159.

(47) التعريف والإعلام، ص79، وقد يذكرون في آيات أخرى أسماء أشخاص عديدين، وينسون العموم الذي يهدف إليه القرآن.

تنشده الآية. والعجيبُ أنهم ينسبون هذا القول إلى صحابة كبار تتحرج أن تشك في أقوالهم مثل ابن عباس، والصحيح أن الشك هو في الروايات نفسها، وليس في صدق الصحابي نفسه.

هذا فيما يتعلق بالإبهام في الأسماء، فماذا عن الإبهام في الضمائر موضوع بحثنا؟

تتناول كتب النحو الضمير ضمن مبحث المعارف، مثل الاسم العلم والمعرف بأل، واسم الإشارة والاسم الموصول، والغريب أنهم يقولون إنه أعرف المعارف الست، كما يقول ابن هشام[48]. ونحن نعتقد أن الموضوع لو تناوله البلاغيون أول الأمر، لكانت وجهة البحث في الضمائر غير الوجهة النحوية الصرفة. ونحن لا نشعر أن الضمير أكثر تعريفاً من الاسم العلم، كما يرى ابن هشام، إلا من جهة واحدة، هي جهة المتكلم الذي يعني ما يريد بذكر الضمير، فهو كما يقال، يشير إلى معلوم في الذهن، ولكن الأمر مختلف مع المتلقي أو السامع، ومن جهته يدخل التفاوت في الفهم والإحساس بالإبهام، وقد يكون الإبهام نفسُه مقصوداً من لدن المنشئ أو المتكلم. ولهذا ترانا نختلف في المقصود بهذا الضمير أو ذاك في القرآن الكريم، وفي كلام البشر عموماً.

ولقد تناول علماء (المبهمات) الضمائر بالطريقة نفسها التي تناولوا بها الأسماء المبهمة، فهم يبحثون عن المقصود بالضمير، وقد يتمحلون ويتكلفون ويلجؤون إلى أسباب النزول ما صحّ منها وما لم يصح. بل إنهم ليصرّون ـ أحياناً ـ على ذكر المقصود بالضمير حتّى لو كان المعنى الظاهر للآية يشير أنه لا فائدة وراء البحث عن المقصود بالضمير، لأنه في علم الغيب الإلٰهي، كقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[49]. فهم مجهولون. والله ـ سبحانه ـ أراد أن يكونوا مجهولين، فلماذا البحث عن ذكرهم؟[50].

---

(48) قطر الندى، وبل الصدى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط11، 1963، ص94، شرح محمد محيي الدين عبد الحميد.

(49) سورة الأنفال، الآية: 60.

(50) وهذا القول استنكره السهيلي على من قال إنهم بنو قريظة، أو الجن. ينظر: التعريف والإعلام، ص126.

ويهمنا في سياق البحث أن ننظر إلى بعض مواضع الضمائر ونتأمل درجاتها من حيث وضوح أو إبهام ما تعود إليه، وهو أمر يختلف عن البحث عن المسميات التي تدل عليها هذه الضمائر على طريقة البحث عن (المبهمات) من الأسماء والضمائر.

ولقد قسم النحويون ضمير الغيبة إلى أقسام عديدة من حيث عودته[51]، ويهمنا نحن أن نصنف هذا الضمير إلى ثلاث درجات من حيث وضوحه وإبهامه في عودته على الاسم:

الأول: ما كانت عودته واضحة وضوحاً تاماً ليس فيه لبس على قارئ أو سامع، مثل ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[52]. أو ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ﴾[53]. فليس هناك احتمال للاختلاف حول عودة الهاء إلى آدم في الآية الأولى، أو عودتهما إلى نوح في الآية الثانية.

والثاني: ما أمكن الاهتداء إليه من خلال السياق أو منطق الأمور، وهو وإن لم يكن عسير الفهم، فإنا أدرجناه في الدرجة الثانية، لأنه يحتاج شيئاً من التأمل، لا يحتاجها النوع الأول. ومنه قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[54]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾[55]، وقوله: ﴿كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِىَ﴾[56]، وقليل من التأمل يهدي إلى أن المقصود بالأولى الأرض، وبالثانية الشمس، وبالثالثة الروح. ولعله بسبب عدم الوضوح التام، كما في النوع الأول، سماه البلاغيون الأوائل بـ (الكناية)، وهو إطلاق على الضمير عموماً، كما يفعل النحويون. وهذا يعني أن الضمير يشبه (الكناية) في علم البيان في أنها تفهم من خلال سياق الكلام من غير أن يذكر الاسم في العبارة ذكراً صريحاً مباشراً[57].

---

(51) ينظر البرهان، ح4، ص25.

(52) سورة طه، الآية: 121.

(53) سورة هود، الآية: 42.

(54) سورة الرحمن، الآية: 26.

(55) سورة ص، الآية: 32.

(56) سورة القيامة، الآية: 26.

(57) الكشاف، ح1، ص251.

بل إن هذا النوع على قرب مأخذه قد يعود إلى أمرين يرجح السياق أو العقل أحدهما، من مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾[58]، أو ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾[59]، فهو قد يشير إلى حب الله، أو إلى حب الإيتاء أو الطعام. ومثله قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾[60]. فالضمير في (ربك) يعود إلى الملك، أي صفني عند سيدك، ولكن الضمير الثاني في (ربه)، قد يعود إلى الملك أيضاً، أي أنساه الشيطان أنْ يذكره لربه الملك، وقد يعُودُ إلى الله سبحانه، أي أنّ الشيطان أنسى (يوسف) ذكر الله حين وكل أمره إلى غيره، كما يقول الزمخشري[61]. ونحن هنا يمكن أن نخطئ الزمخشري في هذا القول، ولكن عدم الوضوح التام يجعل من حق الزمخشري أو غيره أن يفهم هذا الفهم بناءً على تعدد المعاني القرآنية في النص على أساس القرائن المعينة، أو الإيحاءات الظلالية للتعبير.

والناس ـ بطبيعتهم ـ يتفاوتون في الفهم حتى في هذا النوع القريب من الوضوح من الضمائر. فقد ذكر الزركشي أن كثيراً من الناس يفهمون الضمير في (هم مظلمون) من قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾[62]، على أنه يعود على الليل والنهار على أساس أنّ أقل الجمع اثنان. في حين أنه واضح الدلالة في عودته على الكفار. ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[63]. فالضمير في (مثلهم) ـ كما يظن بعضهم ـ يعود على السموات والأرض، في حين أنه واضح الدلالة في العودة إليهم[64].

أمّا النوعُ الثالثُ، فهو الذي يسمح بتعدد الفهم على ضوء الاستعدادات،

---

(58) سورة البقرة، الآية: 177.

(59) سورة الإنسان، الآية: 8.

(60) سورة يوسف، الآية: 42.

(61) الكشاف، ج2، ص38.

(62) سورة يس، الآية: 37.

(63) سورة يس، الآية: 81.

(64) البرهان، ج4، ص34.

والثقافات والاتجاهات الفكرية والمذهبية. ومثله قوله تعالى في قصة الإسراء والمعراج: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾[65].

والخلاف في عودة الضمير في (دنا وتدلى) و(كان)، ففي (دنا فتدلى) هل هو جبريل (عليه السلام)، أم محمد ﷺ؟ والمعنى، كما يقول الطبرسي: قرب بعد بعده وعلوه في الأفق الأعلى، فدنا من محمد ﷺ. والتدلي: الامتداد إلى الأسفل، وهو المعنى الذي ذكره الزمخشري، كذلك، وعليه الغالبية من المفسرين[66]. أي أن الضمير يعود على (جبريل) من خلال الآيات السابقة، فهو شديد القُوى، وهو ذو المرة، وهو الذي استوى، وهو الذي دنا وتدلى وقرب من الرسول فرآه رؤية عيانية مباشرة. وكان بعدها أن أوحى الله إلى عبده (رسول الله) من خلال الملك جبريل.

ولكن الشيخ محمد متولي الشعراوي يرى أن الرسول هو الذي دنا من الذات الإلٰهية فرآها رؤية عيانية مباشرة، بعد أن مر بمرحلة غير المرحلة البشرية وغير الملائكية، بل (ملائكية الملائكية)، استطاع بها بفضل الله أن يجتاز الحجب ويرى ربّه مباشرة[67].

وهذا وإن كان الضمير العائد هو الذي حرّك هذا الخلاف، ولكن الخلاف في الواقع يرجع إلى مذاهب معينة في الفهم من قضايا (علم الكلام) منذ المراحل المبكرة من التاريخ الإسلامي.

---

(65) سورة النجم، الآيات: 1 ـ 10.

(66) مجمع البيان، مج6، ج27، ص27. والكشاف: ج3، ص176.

(67) ينظر: حديث الأحاديث للدكتور علي فهمي خشيم، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط1، 1398هـ، 1978م، ص49 وما بعدها. وقد بين الكاتب عدم صواب رأي الشيخ الشعراوي في قضية رؤية الرسول لربه رؤية مباشرة. وأثبت هذا من خلال القرآن والأحاديث النبوية، فضلاً عن حكم العقل واللغة العربية وقواعدها والكتاب مناقشة لآراء الشيخ في كتابه (الإسراء والمعراج)، دار الشروق، القاهرة، ط1973.

ونحن في هذا المقام لا نخطّئ أحداً، وإن كانَ سياقُ الآيات، وتوجيهات القرآن نفسه، وفي أكثر من موضع، تبعّد فهم الشيخ الشعراوي، الذي اعتمد فيه على رواية للطبري، وما كان القرآن ليناقض نفسه.

المهم عندنا في سياق البحث أن الضمير العائد يتيح لتعدد الفهم، وإنْ كان هناك منطق للّغة ومنطق للعقل بل منطق القرآن نفسه يقودنا إلى الفهم الصحيح لآياته التي لم يرد بها التعمية واللبس.

وقد يُذكر شيئان ويعود الضمير على أحدهما، والغالب في القرآن الكريم أن يعود إلى الثاني، كقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ﴾[68]، فأعاد الضمير للصلاة لأنها أقرب، ولكننا نجد الضمير في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا﴾[69]. قد عاد على التجارة وإن كانت أبعد. والنكتة في هذا، كما يقول الزركشي، أن التجارة (أجذب لقلوب العباد عن طاعة الله من اللهو، بدليل أنّ المشتغلين بها أكثر من اللهو، ولأنها أكثر نفعاً من اللهو، أو لأنها كانت أصلاً واللهو تبعاً، لأنه ضرب بالطبل لقدومها على ما عرف من تفسيرالآية)[70].

وعودة الضمير هذه إلى الاسم الأقرب أو الأبعد تساعد على تعدد الفهم. ففي قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمًا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٍ شَيۡـًٔا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٌ﴾[71]. يحتمل عودة الضمير إلى النفس الأولى الشافعة أو إلى النفس الثانية المشفوع لها. قال الزمخشري: (فإن قلتَ: الضمير في ولا يقبل منها [على قراءة قتادة بالياء في تقبل] إلى أي النفسين يرجع؟ قلتُ: إلى الثانية العاصية، غير المجزي عنها... ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى)[72]. وتبع هذا خلاف حول جواز الشفاعة للعصاة أو عدم جوازها، وكان الخلاف بين

---

(68) سورة البقرة، الآية: 45.

(69) سورة الجمعة، الآية: 11.

(70) البرهان، ج4، ص32.

(71) سورة البقرة، الآية: 48.

(72) الكشاف، ج1، ص215.

المعتزلة الذين تعلقوا بهذه الآية على نفي الشفاعة، وبين أهل السنة الذين أجابوا عنها بأجوبة كثيرة(73). وكان لعودة الضمير وفهم كل جماعة له على أنه يعود إلى القريب أو البعيد، مبعث إلى تعدّد هذا الفهم والتأويل.

ثالثاً ـ توكيد الضمير:

أسلوب التوكيد في القرآن الكريم متعدد الأشكال والأدوات، كثير الأغراض والأهداف، ومن صوره التوكيد بضمير الفصل، وهو الجانب المتعلق ببحثنا.

وأسلوب التوكيد بشكل عام وضمير الفصل فيه بشكل خاص يتناوله النحويون والبلاغيون معاً ولهم فيه أبحاث تتفرع منها قضايا كثيرة، ويهمنا هنا الدلالة المعنوية، ومناسبة مقتضى الحال، وما يقتضيه السياق، وهو جانب من جوانب عمل البلاغيين في التعامل مع النصوص بعامة، والنص القرآني بخاصة.

وضمير الفصل هذا تذكر له ثلاث فوائد:

الأولى: لفظية، وهي الإعلام بأنّ ما بعد المبتدأ خبر وليس صفة. فقولنا زيدٌ هو القائم، يجعل من القائم خبراً لا تابعاً، ولذلك سمي فصلاً لأنه فصل بين الخبر والتابع. ويسمّى عماداً لأنه يعتمد عليه معنى الكلام.

الثانية: معنوية، وهي التوكيد، وقد سماه بعض الكوفيين دعامة لأنه يدعم به الكلام أي يقوى ويؤكد.

الثالثة: معنوية أيضاً، وهي الاختصاص، على ما ذكره البلاغيون، وهو إثبات المسند للمسند إليه دون غيره(74).

---

(73) البرهان، ج1، ص124، وما بعدها. وتنظر الآية 123 من سورة البقرة أيضاً، وبينها وبين هذه الآية تشابه كبير، مع اختلاف في التقديم والتأخير، وينظر الاتقان، ج2، ص115.

(74) ينظر، أساليب التوكيد في القرآن الكريم، عبد الرحمن المصراوي، الدار الجماهيرية، طرابلس، ط1، 1986، ص343، ومصادره، مغني اللبيب، ج2، ص495، والكشاف، ج1، ص112.

ففي قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[75]. تكون وظيفة الضمير (هم) أنه يخص أولئك الهداة بالفلاح دون غيرهم، فهم هم على هذه الحقيقة التي اختصهم بها، وأنالهم ما لا يناله أحد[76].

ويتكرر ورود ضمير الفصل هذا في صور شتى في القرآن الكريم من مثل: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[77]. و﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ﴾[78]. ومن خلال موقعه في الجملة يشع بدلالات معينة. فهو يأتي لتقوية الحكم وتقريره ـ كما يقول البلاغيون ـ في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾[79]، إذ هو أبلغ في تأكيد نفي الإشراك مما لو قيل: والذين بربهم لا يشركون[80].

ويمكن الإشارة هنا أنه ترد آياتٌ متشابهة في القرآن الكريم، مرة يرد فيها ضمير الفصل ومرة ترد بدونه، وذلك لملاحظ بلاغية تتّبعها علماء المتشابه الأسلوبي في القرآن، وذلك من مثل قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾[81].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾[82].

والآيتان وردتا في سياق قصة مريم وولدها عيسى (عليهما السلام) ولكن في (آل عمران) وردت الآية بدون ضمير الفصل لأنها وقعت بعد عشر آيات من القصة من أول قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ﴾[83]، فلم تكن الآية بحاجة إلى تأكيد. وليس كذلك ما في الزخرف،

---

(75) سورة البقرة، الآية: 5.

(76) الكشّاف، ج1، 114.

(77) سورة التوبة، الآية: 104.

(78) سورة الأنعام، الآية: 119.

(79) سورة المؤمنون، الآية: 59.

(80) علمُ المعاني، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، ط1، 1985، ص152.

(81) سورة آل عمران، الآية: 51.

(82) سورة الزخرف، الآية: 64.

(83) سورة آل عمران، الآية: 42.

فإنه ابتداء كلام منه، فحسُنَ التوكيد بقوله (هو) ليصير المبتدأ مقصوراً على الخبر المذكور في الآية، وهو إثبات الربوبية، ونفي الأبوة، كما أشار الكرماني[84].

وإذا تتبعت آي الذكر الحكيم فإنك تجد آيات من مثل: ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[85]، بدون الضمير، ومعه في مثل: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[86]. وذلك في آيات كثيرة، ولا يتسع المجال لمتابعة صورها، خاصة وأننا علمنا من خلال البحث دلالة ضمير الفصل ووظيفته المعنوية، وهو غير الوظيفة النحوية، كما ذكرنا.

ونريد أن نقف بعد هذا عندما سمّاه ابن الأثير بـ (توكيد الضميرين) في مثل قولنا: إنك أنت، أو (أنت أنت)، وقال عنه إنه يأتي في معرض المبالغة، وإنه من أسرار علم البيان، ثم ذكر قاعدة استوحاها من نماذج القرآن ونماذج الأدب العربي القديم، وهي: (إذا كان المعنى المقصود معلوماً ثابتاً في النفوس، فأنت بالخيار في توكيد أحد الضميرين فيه بالآخر، وإذا كان غير معلوم، وهو مما لا شك فيه، فالأولى حينئذٍ أن يؤكد أحد الضميرين بالآخر في الدلالة عليه، لتقرره وتثبته)[87]. وجاء من ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَـٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ﴾[88]. فإن إرادة السحرة الإلقاء قبل موسى لم تكن معلومة عنده، فلما كان هذا الخطاب منهم بالتوكيد (وإما أن نكون نحن الملقين)، عرف أنهم يريدون التقدم عليه، وهذا سر التوكيد بالضميرين.

ومن توكيد الضميرين المتصل بالمتصل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾[89]. وهما الكاف في (لك)، و(إنك). بينما لم يؤكد الضمير

(84) أسرار التكرار، ص49.
(85) سورة النساء، الآية: 13.
(86) سورة التوبة، الآية: 72.
(87) المثل السائر، ج2، ص151.
(88) سورة الأعراف، الآية: 115.
(89) سورة الكهف، الآية: 75.

المتصل الأول بالضمير المتصل الثاني في قوله قبل هذه الآية بثلاث آيات: ﴿أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾[90]. بدون (لك).

وذلك أَنّ فَرْقاً بين القصتين قصة الغلام في الأولى، وقصة السفينة في الثانية، فإن الخطاب في قصة السفينة كان أقل عتاباً ولوماً لموسى، ولكنّ هذا العتاب ازداد بعد رفض موسى الوصية وإلحاحه في السؤال، فكان من المناسب توكيد الضمير الأول بالثاني (لك)، ويمثل ابن الأثير لهذا بموقف الإنسان من شخص تنهاه عن شيء فيأتيه، ثم تنهاه، فيأتيه ثانية، ألا تحتاج بعد هذا إلى أن تزيد في لومه وتعنيفه؟[91].

ومن هذه الصور لتوكيد الضميرين هذه النماذج من ذكر الله تعالى لذاته سبحانه:

﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾[92]، ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ﴾[93].

وفي سورة النمل: ﴿يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[94] ومنها هذه الصور في الآيات الثلاث:

﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ * فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[95].

في لحظة من لحظات الخطاب الخالص العبودية لله من لدن عبده عيسى بن مريم يريد أن ينفي أية شبهة في هذه العبودية، حين قال له ربه سبحانه: ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[96].

(90) سورة الكهف، الآية: 72.
(91) نفسه، ج4، ص152.
(92) سورة طه، الآية: 12.
(93) سورة طه، الآية: 14.
(94) سورة النمل، الآية: 9.
(95) سورة المائدة، الآيات: 116 ـ 118.
(96) سورة المائدة، الآية: 116.

ولا شيء من التكرار في هذه كله، ولو ورد شيء من التشابه أو التكرار فهو لفائدة. قال ابن الأثير: (فاعلم إنه ليس في القرآن مكرر لا فائدة من تكريره، فإن رأيتَ شيئاً منه تكرر من حيث الظاهر، فأنعمْ نظرك فيه، فانظرْ إلى سوابقه ولواحقه لتنكشفَ لك الفائدة منه)[97].

ويمكن أن يستمر البحث في بلاغة الضمير، فيتناول موضوعات متصلة بهذا الجانب من مثل: حذف الضمير، والالتفات، وإفراد الضمير وتثنيته وجمعه، وتذكيره وتأنيثه، إلى غير ذلك من الموضوعات التي تتناول الضمائر من الوجهة البلاغية والمعنوية. ولكننا آثرنا الوقوف بالبحث عند هذا الحد رغبةً في تناول تلك الجوانب في أبحاث مستقلة.

---

(97) نفسه، ج2، ص149.



كثيراً ما نسمع ألفاظاً وكلمات في لهجاتنا العامية، ونعتقد في أغلب الأحيان أنها كلمات غارقة في العامية، وليس لها أصول في العربية الفصيحة، ونهمل استخدامها حين نتحدث بالفصحى، وإذا ما استخدمت في الفصحى فإن استخدامها يثير كثيراً من الاستغراب والتساؤل أحياناً، والسّخرية أحياناً أخرى، فكيف يتناول المتحدث بالعربية الفصحى ألفاظاً عامية عندما يتفصّح.

ولعل قلة استخدامنا لها أثناء حديثنا بالفصحى أو الكتابة بها، وشيوع استخدامها في اللهجات العامية، هو الذي جعلنا نظن أنها غارقة في العامية، ومن الابتذال استخدامها في الفصحى حديثاً وكتابة.

ولكننا نرى بأن هذه الألفاظ عربية فصيحة، لها جذور في عربيتنا، فقد استخدمها العرب وتحدثوا بها، وما زالوا يتحدثون بها على مر السنين، فهذه

الألفاظ لها قوة غريبة في حياتها فقد خلفها الماضي وتداولتها العامة، فلم تفقد شيئاً من حياتها على الرغم من اختلاطها بألفاظ أعجمية دخلت إليها من الأمم التي انبسط سلطانها على هذه البلاد أو على بلاد العرب عامة، ففي كل بلد من بلاد العرب طوائف من هذه الألفاظ ولكل طائفة منها حياة قوية.

وعندما نظرت في بعض ألفاظ لهجتنا العامية التي نتحدث بها في ليبيا وخاصة وادي الشاطئ، وجدتها تتمتع بعدد وافر من الألفاظ الفصيحة، منها ما هو فصيح بلفظه ومعناه، أي أن لفظه لم يحدث فيه تغيير من حذف أو استبدال أو قلب في حروفه لأجل تسهيل النطق أو لغيره، منها ما حدث فيه تغيير ولكن جذر الكلمة عربي فصيح.

وفي هذه الورقة نعرض ألفاظاً شاع استخدامها في اللهجة العامية، وهي ألفاظ عربية فصيحة حافظت على بنيتها ومعناها على مر السنين، واستخدمت بلفظها في اللهجة العامية دون أن يحدث تغيير في لفظها أو معناها، ونحاول ما أمكن استقصاء معاني هذه الألفاظ في معاجمنا العربية التي تؤكد فصاحتها، ونورد ما أمكن شواهد من كلام العرب وأشعارهم على استخدامهم لهذه الألفاظ في لغتهم الفصحى، مع محاولة إبراز استخدامها في اللهجة العامية بذات اللفظ والمعنى، ومن هذه الكلمات مثلاً:

أولاً: الأسماء والصفات

1 ـ الأَبْلَق:

في العامية يطلق هذا اللفظ على الشيء الذي يجتمع في لونه اللونان الأسود والأبيض أي لون أسود وبجانبه لون أبيض، فيقال «الفرس أبْلَق»، وفي الأمثال الشعبية يقال «كيف الثور الأبْلَق»، وكلمة كيف في اللهجة العامية تعني يشابه، ويقال هذا القماش مُبَلَّق، أي يجمع بين اللونين الأبيض والأسود، وهي في الفصحى بذات اللفظ والمعنى، قال رؤبة بن العجاج[1]:

---

(1) رؤبة بن العجاج ـ ديوان رؤبة بن العجاج ـ تحقيق وليم بن الورالبروسي ـ منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط1 ـ 1979 ـ 104.

فـيـهـا خـطـوط مـن سـواد وبَـلـقٍ كـأنـهـا فـي الـجـلـد تـولـيـع الـبـهـق
يـحـسبـن شـامـاً أو رقـاعـاً مـن بـنـق فوق الكلى من دائرات المنتطق[2]

2 ـ أحْرَش:

نقول في العامية «الحائط أحْرَش» إذا كان خشناً، ونقول في أمثالنا الشعبية «لِعْوَاد للدقيق الأحْرَش»، أي الدقيق الخشن الذي لم يطحن جيداً يعاد غربلته، أو يعاد طحنه، فهي في العامية بذات اللفظ والمعنى الذي استخدمت به في الفصحى، فهي في الفصحى الأحْرَش كل شيء خشن، قال الشاعر[3]:

بـحَـرْشَـاء مِـطْـحَـانٍ كـأن فَـحِـيـحَـهـا إذا فـزعـتْ مـاءٌ أُريـقَ عـلـى جَـمْـرِ[4]

3 ـ أشْعَلَ ـ شَعْلَة:

تطلق في العامية على الرجل الذي يوجد بياض في ناصيته ـ في مقدم شعر رأسه، وكذلك شَعْلَة تطلق على المرأة، وتطلق على الفرس، وهي في الفصحى بذات المعنى.

4 ـ أفْطَح:

ويقال في العامية هذا الشيء أفْطَح، والخباز فطّح الخبز، أي هذا الشيء عريض والخباز جعل الخبز عريضاً، ويصاغ من الفعل فطح اسم المفعول مُفَطّح ومَفْطُوح، وفي الفصحى أفطح عريض وفَطَحَه عَرّضَه، فطّحه جعله عريضا، قال جرير[5]:

هو الـقـيـن وابـن الـقـيـن، لاقـيـن مـثـلـه لفطح المساحي أو لجدل الأداهم[6]

---

(2) البهق: ـ بياض رقيق في ظاهرة البشرة، رقاع: ـ أول الجرب، بنق: ـ الشعر المختلف وسط الشاكلة «الخاصرة».

(3) ابن منظور «محمد بن مكرم» ـ لسان العرب ـ تصنيف يوسف الخياط دار لسان العرب ـ بيروت ـ «حرش».

(4) حرشاء: ـ حيّة بيّنة الحرش، مطحان: ـ تطلق على الأفعى إذا استدارت.

(5) جرير بن عطية ـ ديوان جرير ـ تحقيق د. نعمان محمد أمين طه ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1971 ـ مج2 ـ ص998.

(6) الأداهم: ـ القيود.

وقال الشاعر[7]:

مَفْطوحَة السيتين تويعَ بَرْيُها   صفراء ذات أسرّة وسفاسِق

فهي كما ترى استخدمت في العامية بنفس اللفظ والمعنى الذي استخدمت به في الفصحى.

5 ـ الأمْلَط:

تطلق على من لا شعر له، ومَلَط شعره إذا حلقه، وهي في الفصحى مَلَطَ شعره حلقه والأمْلَط من لا شعر له، وهي تستخدم في العامية بلفظها ومعناها.

6 ـ برْطام ـ بَرَاطِم:

في العامية تطلق على الشفاه الغليظة، وكذلك على الذي ينفخ غضباً فيقال «نافخ بَرَاطِمَه» أو مُبَرْطَم أي نفخ غيظاً، وهي في الفصحى البرْطام الضّخم الشفه، والبَرْطَمَة الإنتفاخ غضباً، فهذه الكلمة دلت في العامية على ما دلت عليه في الفصحى.

7 ـ بَسْ:

إذا أردنا من أحد الكف عن أمر نقول له «بَسْ» وفي الاعتقاد أنها أيضاً لفظة عامية ولكن هي لفظة عربية فصيحة، فهي اسم فعل بمعنى حسب أو اكتفِ.

8 ـ البَشْمُ ـ مَبْشُوم:

هذه اللفظة اسم مفعول من الفعل بَشَمَ، تطلق في العامية على من أصيبَ بالتّخمَة، فيقال «الرجل مَبْشُوم» أي مَتْخوم، ويستخدم أيضاً اسم الفاعل فيقال «الزّردة باشِمْته، أو اللحم باشِم الرجل»، وتجمع مَبْشوم على مَبَاشيم أو جمع مذكر سالم مَبْشومون، إلا أنه في العامية تقلب الواو ياء فيقال مبْشُومين، فهذه اللفظة تدل في العامية على التخمة مثلما دلت عليها في الفصحى، قال زهير بن أبي سلمى[8]:

---

(7) لسان العرب ـ «فطح».

(8) أبو العباس ثعلب «أحمد بن يحيى» ـ شرح شعر زهير بن أبي سلمى ـ تحقيق ـ فخر الدين قباوة ـ منشورات دار الآفاق الجديدة ـ 1982 ـ ص72 وما بعدها.

يـلـجـلـج مـضـغـة فـيـهـا أنـيـض	**أضـلّـتْ فـهـي تـحـت الـكـشـح داءُ**
غـصَـصْـتَ بـنـيـئـهـا فـبَـشِـمْـتَ عـنـهـا	**وعــنــدك لــو أردتَ لــهــا دواء**[9]

وقال أوس بن حجر[10]:

فـيـا راكـبـا إمّـا عـرضـت فـبـلـغـن	**بني كاهل شاه الوجوه لكاهل**[11]
مباشيم عن لحم العوارض بالضحى	**وبالصيف كساحون ترب المناهل**

9 ـ البطيط:

إذا أتى إنسان ما شيئاً عجباً أو شيئاً غير مألوف أو غير مستساغ، يقال في العامية «داير البطيط» أي فعل العجب، أو قال البطيط أو فعل البطيط، استخدمت هذه اللفظة بنفس المعنى في الفصحى، فالبطيط يعنى العجب والكذب، قال الشاعر[12]:

بـلـى زؤدا تـفـشـغ فـي الـعـواصـي	**سأفطس منه لا فحوى الـبـطـيـطِ**[13]

10 ـ البنة:

يقال في العامية الزهرة بنتها طيبة، أي رائحتها طيبة، أو «هذاك المكان فيه بنة» أي يعج برائحة كريهة، وفي الفصحى البنة الريح الطيبة والمنتنة، وتجمع على بنان، يقول ذو الرمة[14]:

ابـنَّ بـهـا عـود الـمـبـاءة طـيـب	**نسيم البنان في الكناس المظلل**[15]

فهي كما ترى تستخدم بذات اللفظ والمعنى في العامية.

---

(9) يلجلج: ـ يردد، مضغة: ـ مضغة من اللحم، الأنيض: ـ اللحم النيء.

(10) أوس بن حجر ـ ديوان أوس بن حجر ـ تحقيق محمد يوسف نجم ـ دار صادر ـ بيروت ـ ط3 ـ 1979 ـ ص109.

(11) كاهل: ـ بطن من بني أسد، العوارض: ـ الإبل تنحر منه علة.

(12) الأصمعي «عبد الملك بن قريب» ـ الأصمعيات ـ تحقيق ـ وليم بن الوردالبروسي ـ منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط1 ـ 1981 ـ ص76.

(13) الزؤاد: ـ الفزع، تفشغ: ـ تفرق، العواصي: ـ النفوس، فحوى: ـ معنى الكلام.

(14) لسان العرب ـ «بنن».

(15) عود المباءة: ـ ثور قديم الكناس.

11 ــ الثفل:

الثفل أو الثفال هي الرقعة التي توشع أسفل الرحى فينزل عليها الطحين، أو حوض ينزل فيه الطحين، قالت مغنية الرحى:

أنــت يــا رحــاة الــعــجــيــبــيــن إلــلــي اثــفــالاتــك عــجــيــبــة
حــســك إلــيــا هــود الــلــيــل زكــار عــالــي نــحــيــبــه[16]

وقالت:

ثــفــلــتــهــا فــي عــشــيــة والــشــمــس بــيــن الــحــواجــب
او نــاديــت يــا جــدي لامــهــار ســمــعــنــي ولا يــا ايــجــاوب

وهي في الفصحى دلت على ما تدل عليه في العامية، ففي الفصحى الثفل ما وقيت به الرحى، قال زهير بن أبي سلمى محذراً من ويلات الحرب[17]:

فتعرككم عرك الرحى بثفالها وتلقحْ كشافاً ثم تنتج فتتئِم

12 ــ الجرو:

كلمة نطقها على ثمرة نوع من أنواع الخيار البلدي الذي ينتج في ليبيا وخاصة في الجنوب، ونطلقها أيضاً على صغير الكلاب، ففي الأمثال الشعبية «الصيد وين يكبر يلعبوا به الجرا»، والجراء جمع جرو وحذفت الهمزة في المثل الشعبي للتخفيف، وهي في الفصحى صغير كل شيء حتى الحنظل والبطيخ ونحوه، وولد الكلب والأسد.

13 ــ الجلهة:

نقول مثلاً وقف على جلهة الطريق، أي وقف على جانب الطريق، أو يمشي على جلهة الوادي، أي جانب الوادي وهي بنفس اللفظ والمعنى في الفصحى، يقول الممزق العبدي[18]:

---

(16) حسك: ــ صوتك، إليا: ــ عندما، هوّد الليل: ــ نزل أو اقترب الليل، زكار: ــ عازف على آلة موسيقية شعبية تسمى «الزكرة».

(17) شرح شعر زهير بن أبي سلمى ــ ص27.

(18) المفضل الضبي: ــ «المفضل بن محمد بن يعلى» ــ المفضليات ــ تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ــ دار المعارف ــ مصر ــ ط3 ــ 1963 ــ ص433.

لــدن شــال أحــداج الــقــطــيــن غــديــة   على جلهة الوادي مع الصبح توسق[19]

14 ـ الجوبة:

هذه اللفظة في العامية تدل على بعد المسافة بين مكان وآخر، أو فجوة بينهما، فيقال «بيننا وبينهم جوبة»، أو الجوبة بعيدة، وفي أغاني العلم:

عــزيــز فــي الــمــنــام ايــجــيــنــي   وفــي الأرض جــوبــة يــاعــلــم

وفي الفصحى دلت على ذات المعنى، فالجوبة فجوة ما بين البيوت، أو فضاء أملس بين أرضين.

15 ـ حاصل:

هذا اللفظ يطلق في العامية على أي شيء يبقى في مكان ما ويثبت فيه لا يستطيع الخروج منه، أو لا يمكن إخراجه منه، فيقال مثلاً «الولد حاصل في السيارة»، أو «فلان حاصل في مشكلة إذا بقي فيها ولم يستطع الخروج منها، وفي الأمثال الشعبية «الطير الحر كان احصل ما يتخبل».

ومنه الحصلة، أي الشيء الذي لا يستطيع الإنسان الفكاك منه، فيقال مثلاً «فلان حصلة» إذا كان ثقيل الظل وملازماً لغيره ولا يستطاع الفكاك منه.

هذه اللفظة دلت في الفصحى على ما تدل عليه في العامية، ففي الفصحى الحَاصِل من كل شيء ما بقي وثبت وذهب ما سواه، قال بشامة بن الغدير يوصي قومه بني سهم[20]:

أبــلــغ بــنــي ســهــم لــديــك فــهــل   فــيــكــم مــن الــحــدثــان مــن بــدع

أم هــل تــرون الــيــوم مــن أحــد   حَــصَــلــت حَــصَــاة أخ لــه يــرعــى[21]

16 ـ الحِسّ:

في العامية تعني الصوت الصادر من الإنسان أثناء حركة الكلام، أو صوت

---

(19) شال: ـ ارتفع، الأحداج: ـ مراكب النساء، القطين: ـ السكان، توسق: ـ تحمل.

(20) المفضليات ـ ص408.

(21) الحدثان: ـ نوائب الدهر، الحصاة: ـ العقل والرزانة، يرعى: ـ يبقى.

الحركة الصادرة منه كالمشي وغيره دون أن يرى، فيقال «سمعت حِسّ فلان» أي سمعت صوته، أو سمعت حركة صادرة منه تدل على قربه، أو يقال حِسّ حركة» أي صوت يدل على حركة قريبة، تقول مغنية الرحى:

أنــتِ يــا رحــى زيــن شــاريــك عــطــوا فــيــك ســوم الــبــكــاري

حــسِّــك إلــيَــا هَــوَّد الــلــيــل تــقــول مــطــبــعــة فــي ايــد قــاري

وفي الفصحى الحِسّ الحركة وأن يمر بك قريباً فتسمعه ولا تراه، وتعني الصوت أيضاً، قال أبو ذؤيب الهذلي[22]:

فـشَـرِبْـنَ ثـم سَـمِـعْـنَ حِـسّـاً دونـه شرف الحِجَاب وريب قرع يُقْرَعُ

17 ـ خُرْتَ ـ خُرْتَة:

في العامية خَرَتَ الحائط إذا أحدث فيه ثقباً، أو «أدخل الخيط في خُرْت الإبرة»، أي ثقب الإبرة، وكلمة «خُرْت» تؤنث أحيانا العامية فيقال «أدخل الخيط في خُرْتةِ الإبرة»، وتجمع على خُرُوت، وفي الفصحى الخُرْت أي الثقب في الأذن وغيرها وخَرَتَ ثقبَ، والجمع أَخْرُت وخُرُوت وأخْرات الواحدة خُرْتَة، في حديث عن عمرو بن العاص أنه لما احتضر قال «كأنما أتنفس من خُرْت إبرة»[23] أي ثقبها، ويصاغ من الفعل خَرَت اسم الفاعل خَارت، واسم المفعول مَخْرُوت.

18 ـ الخَشْخَشَة:

يطلق على الصوت الخفيف الصادر عن احتكاك شيئين يابسين ببعضهما، مثل الصوت الصادر من احتكاك أوراق الشجر اليابسة ببعضهما، فيقال «سمعتُ خَشْخَشَة»، أو هناك شيء يخشخش، وفي الفصحى الخشخشة صوت السلاح وكل شيء يابس إذا حك بعضه ببعض، قال علقمة بن عبدة[24]:

---

(22) المفضليات ـ ص424.

(23) لسان العرب ـ «خرت».

(24) المفضليات ـ ص395.

تخشخش أبدان الحديد عليهم   كما خشخشت يبس الحصاد جنوبُ

19 ـ الخمج :

كلمة تدل في العامية على الرائحة النتنة، فيقال «شك الخمج»، أي شم رائحة نتنة كريهة، أو هذا الشيء مخمج أي نتن، وفي الفصحى الخمج الفتور وإنتان اللحم وفساد التمر.

20 ـ الدبش :

تطلق في العامية على أثاث البيت والأمتعة، وفي الأمثال الشعبية «الغربال ما يميل دبش»، أي الغربال لا يميل الأمتعة المحمولة على البعير، وفي الفصحى دبش أثاث البيت وسقط متاعه.

21 ـ زريبة :

هذه الكلمة تطلق في العامية على الحظيرة التي تربى فيها الأغنام، ونجد الشاعر الشعبي يستعيرها لليأس فيجعل عقله مربوطاً في زريبة اليأس ويصارع الضجر حين يقول:

مربوط في زريبة ياس   الخاطر يلاوي ع الجضر

وهي بذات اللفظ والمعنى الذي تستخدم به في العامية استخدمت في الفصحى، فالزرب في الفصحى موضع الغنم وبناء الزريبة للغنم، والزريبة حظيرة الغنم من الخشب، قال الأخنس بن شهاب[25] :

ترى رائدات الخيل حول بيوتنا   كمعزى الحجاز أعجزتها الزرائب

وقال الأخطل[26] :

لحى الله صرماً من كليب كأنهم   جداء حجازٍ لاجئات إلى زربِ[27]

---

(25) المفضليات ـ ص206.

(26) الأخطل «أبو مالك غياث بن غوث» ـ الأخطل ـ تحقيق. فخر الدين قباوة ـ منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط2 ـ 1979 ـ حـ1 ـ ص51.

(27) الصرم: ـ الجماعة، جداء: ـ جمع جدي من الماعز.

وقال يهجو جريراً[28]:

تغني ضلالاً يا جرير وإنما محلك بيت حلَّ وسط الزرائبِ

22 ـ السخاب:

كلمة تطلق في العامية على القلادة المصنوعة شعبياً تقوم بصنعها النساء، وهي تصنع من عطور مخلوطة مع بعضها، وتصور على أشكال كختلفة، وتجفف تحت حرارة الشمس، وتنظم في خيط، وتستخدمها النساء ضمن ما تتزين به، قال الشاعر الشعبي نور الدين العزومي:

يا شابك النيبان بينا روح لأم التمايم والسخاب ايفوح

وفي الفصحى السخاب قلادة من سك وقرنفل ومحلب بلا جوهر، وهي بالفعل تصنع من هه العطور، فهي في الفصحى بذات اللفظ والمعنى، ففي الحديث «أن النبي ﷺ حض النساء على الصدقة فجعلت المرأة تلقي الخرص والسخب»[29]، قال بكر بن النطاح مفتخراً[30]:

ومن يفتقر منا يعش بحسامهِ ومن يفتقر من سائر الناس يسألِ

وإنا لنلهو بالسيوف كما لهت عروس بعقد أو سخاب قرنفلِ

وربما كان هناك يوم يسمى يوم السخاب، فنجد هذا في قول الشاعر[31]:

ويوم السخاب من تعاجيب ربنا على أنه من بلدة السوء نجاني

فهذه الكلمة استخدمت في العامية بذات اللفظ والمعنى الذي استخدمت به في الفصحى.

23 ـ طاسة:

نطلقها على إناء للشرب دون مقبض، وهي في الفصحى بذات المعنى،

---

(28) شعر الأخطل ـ جـ2 ـ ص511.

(29) لسان العرب ـ «سخب».

(30) أبو الفرج الأصبهاني «علي بن الحسين» ـ الأغاني ـ تحقيق. عبد الكريم ابراهيم العزباوي ـ مؤسسة جمال للطباعة والنشر ـ بيروت ـ حـ19 ـ ص108.

(31) لسان العرب ـ «سخب».

إلا أنها تؤنث في العامية وتذكر في الفصحى، فنجدها في شعر علي بن جبلة العكوك[32]:

دع الـدنـيـا فـلـلـدنـيـا أنـاسُ ألـذ الـعـيـش إبـريـق وطـاسُ

24 ـ العكة:

آنية تصنع من الجلد مثل القربة خاصة بحفظ السمن، تستخدم عادة لدى مربي المواشي، وفي الفصحى العكة آنية السمن أصغر من القربة، يقول الممزق العبدي[33]:

وإن لـكـيـزاً لـم تـكـن رب عـكـة لدن صرحت حجاجهم فتفرقوا[34]

25 ـ عمش ـ معمش:

هذه اللفظة تطلق في العامية على ضعيف البصر أو ضيق العين، ففي الأمثال الشعبية «العمشة في دار العميان يسموها كحيلة الأعيان»، ويقال في الأمثال أيضاً «المعمش في بلاد العمى امفتح»، ومن الأمثال الشعبية أيضاً «اللي أديره العمشة يأكلوه ضناها»، وفي الفصحى العمش ضعف البصر مع سيلان الدمع في أكثر الأوقات، قال قيس بن ذريح في الإبل[35]:

فأقسم ما عمش العيون شوارف روائم توٌ حانيات على سقب

26 ـ فاسل:

في الفصحى الفسل والرذل الذي لا مروءة له، فاسل رديء والفسالة الرداءة، قال عبيدة السلماني[36]:

---

(32) العكوك «علي بن جبلة» ـ شعر علي بن جبلة العكوك ـ تحقيق حسين عطوان ـ دار المعارف ـ مصر ـ ط3 ـ 1982 ـ ص72.

(33) المفضليات ـ ص434.

(34) لكيز: ـ لكيز بن افصى بطن من قبيلة عبد القيس قبيلة الممزق، صرحت حجاجهم: ـ خرجت من مني.

(35) لسان العرب ـ «عمش».

(36) أبو تمام «حبيب بن أوس» ـ الوحشيات ـ تحقيق عبد العزيز الميمني ـ دار المعارف ـ مصر ـ ط3 ـ 1987 ـ ص72.

ستعلم إن دارت رحى الحرب بيننا   من الشرس الألوى، من العاجز الفسل

ونقول في العامية «اللي هله مرسم الجود ما يدعي بالفسالة»، أي من كان أهله مرسماً للجود والكرم وحميد الصفات لا ينتسب إلى الرذيلة ولا يوصف بها، لأنه تربى تربية جيدة كريمة.

27 ـ الفدع ـ مفدوع:

الفدع تطلق في العامية مثلما في الفصحى على اعوجاج الرسغ من الرجل، أي التواء الرجل من الكعب، فإذا تعثر إنسان وإلتوت قدمه فيقال مفدوع أو انفدع، وفي الفصحى الفدع اعوجاج الرسغ من اليد أو الرجل حتى ينقلب الكف أو القدم.

28 ـ القصعة:

لفظة تطلق في العامية على الآنية التي يوضع فيها الطعام سواء كانت مصنوعة من المعدن أو الخشب «العود» فيقال «قصعة عود»، أي مصنوعة من الخشب، ويقال «قدموا لنا قصعة بازين»، وفي الأمثال الشعبية يقال «اللي ما ايفضل في القصعة جيعان»، ويقال في الأمثال الشعبية أيضاً «رافع القصعة أو ما يعرف حوش العرس»، وتجمع قصعة على قصاعي، أو قصاع، قالت مغنية الرحى:

امنين ضبضب الكلب ونبح   والعفن ضفي اقناعه

وظهر لهم خوا عيوني   وقال ارخاء يا جماعة

وظهر لهم عيش وادهان   لين فضلوا في اقصاعة

وفي الفصحى القصاع الجفنة والصحف، وأعظم القصاع الجفنة، ثم الصفحة.

29 ـ قعر ـ قعور:

نقول في العامية «الماء في قعر البئر»، أي الماء في أقصى البئر أو في عمقها، «والرجل في قعر البيت» أي في أقصاه، وفي أمثالنا الشعبية «إللي في

فم الدار يكذب على إللي في قعرها» أي على الذي في أقصاها، وتجمع قعر على قعور.

وفي الفصحى قعر كل شيء أقصاه، قال الحطيئة يخاطب عمر بن الخطاب ويستعطفه عندما حبسه بسبب هجائه الناس[37]:

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ   زغب الحواصل لا ماء ولا شجرُ

ألقيت كاسبهم في قعر مظلمة   فاغفر عليك سلام الله يا عمرُ

نجدها أيضاً في قول دريد بن الصمة يتحدث عن كبر سنه[38]:

رهينة قعر البيت كل عشيةٍ   كأني أراوي أن أصوب في مهد

وكذلك في قول الشاعر[39]:

تعلق بالترب أثوابه   إلى يوم يؤذن في حشره

وخلى القصور التي شادها   وحل من القبر في قعره

30 ـ الكراع:

هذه اللفظة تدل في العامية على الرجل بصفة عامة للإنسان والحيوان، أي رجل الكائن الحي من الإنسان وغيره، فيقال «غسل أكراعه» أي غسل رجله، وفي الأمثال الشعبية «كبر الرأس للدبارة وكبر لكراع للخسارة»، «وقطع الجزار أكراع الذبيحة» أي رجلها، وفي الأمثال الشعبية أيضاً «كل شاه امعلقة مع اكراعها»، وتثنى وتجمع في العامية على كرعين، فيقال «مسك الدجاجة من كرعيها»، وللجمع يقال «ربط كراعيْ الخروف»، فلفظة كراع في الفصحى هي من الإنسان ما دون الركبة إلى الكعب، ومن الدواب ما دون الكعب، ففي

---

(37) الحطيئة «جرول بن أوس» ـ ديوان الحطيئة ـ رواية ابن الاعرابي ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1981 ـ ص164..

(38) دريد بن الصمة الجشمي ـ ديوان دريد بن الصمة ـ تحقيق محمد خير البقاعي ـ دار قتيبة ـ 1981 ـ ص54.

(39) الوحشيات ـ ص153 وما بعدها.

الأمثال «كان كراعاً فصار ذراعاً[40]» قال النابغة الجعدي[41]:

إذا ما رأى منه كراعاً تحركت ... أصاب مكان القلب منه ففرفرا

وقال علباء بن أرقم[42]:

ورحنا على العبء المعلق شلوه ... وأكرعه والرأس للذئب والرخم

قال أبو ذؤيب الهذلي[43]:

فشرعن في حجرات عذب بارد ... حصب البطاح تغيب فيه الأكرع[44]

فهي كما ترى دلت في العامية على ما دلت عليه في الفصحى، إلا أنها في العامية بالنسبة للإنسان أطلقت مجازاً على القدم لعلاقة المجاورة، فهي كما ترى في الفصحى بالنسبة للإنسان ما دون الركبة إلى الكعب أي أن القدم لا تدخل ضمن هذه التسمية، ولكن اطلقت عليها في العامية مجازاً.

31 ـ كرسوع:

تدل هذه اللفظة في العامية على رجل الدواب من الشاة والفرس وغيرها، وتجمع على كراسيع فيقال مثلاً «قطع كراسيع الشاة»، ويقال في التعابير الشعبية عن اليوم التاسع من شهر المحرم «يوم تاسوع طبخ الكرسوع»، وأطلقت هذه اللفظة في العامية مجازاً على رجل الدواب، وفي الفصحى كرسوع طرف الزند الذي يلي الخنصر الناتئ عند الرسغ، أو عظم في طرف الوظيف مما يلي الرسغ من وظيف الشاء ونحوها من غير الآدميين.

---

(40) الميداني «أحمد بن محمد النيسابوري» ـ مجمع الأمثال ـ منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت حـ2 ـ ص103.

(41) النابغة الجعدي ـ شعر النابغة الجعدي ـ منشورات المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ـ دمشق ـ ط1 ـ 1964 ـ ص40.

(42) الأصمعيات ـ ص64.

(43) المفضليات ـ ص424.

(44) شرعن: ـ مدت أعناقها لتشرب، الحجرات النواحي، الحصب: ـ الأرض فيها حصاء.

32 ـ كرناف ـ كرانيف:

هذه الكلمة يظن بأنها عامية وليست فصيحة، وهي جمع كرنافة كلمة تطلق على أصل جريد النخل الذي يلتصق بجذع النخل، أي الجزء العريض في أسفل الجريد، وفي الأمثال الشعبية يقال «كيف حزمة الكرناف»، وهو مثل يطلق على الشيء الذي تجمعه ثم يفترق أي صعب جمعه، قال الشاعر الشعبي:

الـلـيـف دونـه كـرانـيـف　　والـحـرب دونـه أرجـال

والـلـي إيـبـي صـابـة الـصـيـف　　يـسـهـر دونـهـا الـلـيـالـي

وهي في الفصحى: الكرناف أصول الكرف تبقى في الجدع بعد قطع السعف، والمكرنف الذي يجمع التمر من الكرانيف، قال الشاعر[45]:

قـد تـخـذت سـلـمـى بـقـرن حـائـطـا　　واسـتـأجـرت مـكـرنـفـاً ولاقـطـا

33 ـ اللغب:

في الفصحى اللغب ما بين الثنايا من اللحم، وتستخدم في اللهجة العامية بذات اللفظ لتدل على اللثة فيقال «لغب الأسنان».

34 ـ اللغط:

هذه الكلمة تعني في العامية كثرة الصوت والجلبة والضوضاء والأصوات المبهمة غير المفهومة فيقال «سمعت لغط ما فهمت معناه» أو يقال «الأولاد دايرين لغط»، أي يصدرون أصواتاً عالية مبهمة غير مفهومة، وفي الفصحى اللغط الصوت والجلبة أو أصوات مبهمة لا تفهم، إذا هي تستخدم في العامية بنفس اللفظ والمعنى الذي استخدمت به في الفصحى، قال رؤبة بن العجاج[46]:

ولـغـط الـجـيـش مـصـم الأصـمـام　　كـأن أصـواتـهـم فـي حـمَّـام

---

(45) لسان العرب ـ «كرنف».

(46) ديوان رؤبة بن العجاج ـ ص138.

وقال[47]:

باكرته قبل الغطاط اللغط   وقبل جوني القطا المخطط[48]

35 ـ مالغ:

يقال «فلان مالغ»، أي لا يستساغ مزاجه وثقيل الظل، ويقال أيضاً« هذا الطعام طعمه مالغ» أي يحتوي على شيء من المرارة أو غير مستساغ طعمه، وهي في الفصحى مالغه مازحه بالرفت والملغ الحمق، والملغ الذي لا يبالي، وكلام ملغ لا خير فيه،

قال رؤبة بن العجاج[49]:

أسلغ يدعى للدعي الأسلغ   أوهى أديماً حلماً لم يدبغ

والملغ يلكى بالكلام الأملغ[50]

36 ـ متقفقف:

هذه اللفظة اسم فاعل من الفعل الرباعي قفقف على وزن متفعلل، وتطلق في العامية على من أصيب بالحمى، أو يرتعد من الحمى أو من البرد، فيقال «الرجل متقفقف من الحمى» أو يتقفقف أي يرتعد من الحمى أو من البرد، وهي في الفصحى بذات اللفظ والمعنى، قال الشاعر[51]:

على ظهر عاديٍّ تلوح متونه   تبيت لألحيهن فيه قفاقف

ثانياً: الأفعال

1 ـ انْطَلَسَ ـ يَنْطَلِسُ ـ انْطِلاساً:

هذه الكلمة تطلق في العامية على الشيء الذي يختفي فجأة، فيقال «إنْطَلَسَ عنّي» أو «انْطَلَس منّي»، أي اختفى عنّي أو منّي فجأة، ويُصاغ منها اسم

---

(47) ديوان رؤبة بن العجاج ـ ص84.

(48) الغطاط: ـ أول الصبح، جوني القطا: ـ ضرب من القطا.

(49) ديوان رؤبة بن العجاج ـ ص98.

(50) الأملغ: اللئيم.

(51) أبو العباس ثعلب ـ مجالس ثعلب ـ تحقيق. عبد السلام هارون ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1980 ـ ط5 ـ ص398.

الفاعل مُنْطَلِس، وفي الفصحى انْطَلَسَ أمره خفي، فهي كما ترى تستخدم في العامية بلفظها ومعناها مثلما استخدمت في الفصحى.

2 ـ بَحْبَحَ ـ يُبَحْبِحُ ـ بَحْبَاحاً:

هذا الفعل في العامية يدل على الفرح وسعة العيش ووفرة الصحة، فيقال «الرّجُل بَحْبَحَ أو تَبَحْبَحَ الرّجُل» أي هو يعيش في سعة من العيش ورغده، أو «خليّه ايْتِبَحْبَح» أي اتركه يتمتع بسعة العيش ورغده، ويصاغ من الفعل في العامية اسم المفعول فيقال مُتَبَحْبِح، ويصاغ منه صيغة المبالغة بَحْبَاح، وهذا الفعل يدل في العامية على ما دل عليه في الفصحى، يقول أوس بن حَجَر[52]:

ترى الناشئ المجهول منا كسَيد   تَـبَـحْـبَـحَ فـي أعـراضـه وتـأثّـل

وقال رُؤبَةَ بن العَجَاج يمدح أبا جعفر المنصور[53]:

في مستقر المجد إذ تَبَحْبَحا   في هاشم والأوسعين مندحا

3 ـ تَحَكّكَ ـ يَتَحكّكُ ـ تحكُّكاً:

يقال في العامية فلان يَتَحَكّكُ بفلان أو على فلان، أي يتعرضتن لشره وفي الغالب يكون المُتَحَكّك به الأقوى، وفي الفصحى التحَكُّك والتّحَرّش والتعرّض، وفي الأمثال «تَحَكّكَتْ العقرب بالأفعى»[54]، مثل يضرب لمن ينازع أو يخاصم من هو أقوى منه، ويصاغ منه في العامية اسم الفاعل مُتَحَكّك، واسم المفعول مُتَحَكَّك عليه أو به.

4 ـ تَدَلْدَلَ ـ يَتَدَلْدَلْ ـ تَدَلْدُلاً:

إذا تهدّل الشيء وتدلّى نقول في العامية تَدَلْدَلَ، فمثلاً تَدَلْدَلَ المفتاح، أو الرّجُل يُدَلْدِلُ يديه، أي يُدَلّي يديه، وتَدَلْدَلَ من الحائط أي تَدَلّى من الحائط،

---

(52) ديوان أوس بن حجر ـ ص91.

(53) ديوان رؤبة بن العجاج ـ ص35.

(54) الحسن اليوسي ـ زهرة الأكم في الأمثال والحكم ـ تحقيق ـ محمد حجي ومحمد الأخضر ـ نشر وتوزيع دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ مطبعة النجاح الجديد ـ الدار البيضاء ـ ط1 ـ 1981 ـ حـ1 ـ 126.

وتطلق على الشيء الذي يبقى بين أمرين لا هو هنا ولا هناك، وفي الفصحى تَدَلْدَلَ تَهَدّلَ وتحرك متدليا والدَّلْدَلة تحريك الرأس والأعضاء في المشي، والقوم تَدَلْدَلوا بين أمرين، قال أوس بن حَجَر[55]:

أم من القوم أضاعوا بعض أمرهم　　بين السقوط وبين الدين دِلْدَال[56]

5 ـ جبَذَ ـ يَجْبِذُ ـ جَبْذاً:

وفي أمثالنا الشعبيةً: ـ «اِجْبذ ولا ترد حتى الجبال تَنْهَدّ»، «كل حَدْ يَجْبذ على جَرأرَتِه» وفي أغاني العلم:

لا يــغــفــل لا يــنــســاك　　الــعــقــل يــا عــلــم دوم جــابــذك

يقال «اِجبْذ الحبل» أي اِجْذُبْ الحبل، وهي لفظة عربية فصيحة ليست دخيلة ولا مقلوبة، وفليست مقلوبة عن جَذْبَ كما يُظَنّ، وإنما تتصرفان تصرفاً واحدا فيقال: جَبَذَ يَجْبُذُ، وجَذَبَ يَجْذُبُ، وهي بنفس المعنى في الفصحى، ويصاغ منها في العامية كما في الفصحى اسم الفاعل جَابِذ، واسم المفعول مَجْبُوذْ، وصيغة المبالغة جَبّاذ، واسم المرة جَبْذَة.

6 ـ حَاسَ ـ يَحُوسُ ـ حَوْساً:

يقال مثلاً «الذئب حَاسَ في الغنم» أي هجم عليها وتخللها يطلب فريسة، «وفلان يَحُوسُ بين الناس» أي يتخللهم، أو «الرجل يَحُوسُ في بيته» أي يتخلل غرفه ويطلب شيئاً فيها، ومن أغاني العلم:

يــكــســاهــا ضــبــاب اتْــحُــوس　　الــعــيــن ويــن لاوهــامــك اتْــجــي

ويصاغ من الفعل اسم الفاعل حَائِس وتبدل الهمزة في اللهجة العامية لتسهيل النطق فيقال «حَايِس»، ففي أغاني العلم:

الــعــيــن حــايــســة ع الــعــقــل　　تــبــكــي تــقــول شــوره قــوُدنــي

ويصاغ اسم المفعول مَحْيُوس فيه، وصيغة المبالغة حَوّاس، واسم المرة

---

(55) ديوان أوس بن حجر ـ ص103.

(56) القسوط ـ العصيان، الدين: الطاعة.

حَوسَة، وقد استخدمت في الفصحى بهذا المعنى، ففي الفصحى فلان حَوَسُ بنى فلان أي تخللهم ويطلب فيهم، والذئب يَحُوسُ الغنم يتخللها ويفرقها، قال رُؤبة بن العَجَاج[57]:

يخشى شذاه الموئلات الخِيسا   من أُسْد ذي الخبتين أن يَحْوسَا

7 ـ حَبَكَ ـ يَحْبِكُ ـ حَبْكاً:

يقال في العامية «إِحْبِكْ الحبل» أي شده جيداً واحكم ربطه، ويقال «اِحْبِكْ الحبل» أي شده جيدا واحكمه جيداً، في الفصحى الحَبْكُ الشدة والإحكام وتحسين أثر الصنعة، قال عمرو بن بَرّاقَة[58]:

فلما أن رأيتُ القوم فلّوا   فلا زنداً قبضتُ ولا فتيلا

حَبَكْتُ مَلأءَةَ العليا كأني   حَبَكْتُ بها قطامياً هزيلا

وقال زُهَيْرُ بن أبي سُلْمَى[59]:

فلأياً بلأي ما حملنا غلامنا   على ظهر مَحْبُوك ظماء مَفاصِله[60]

وفي العامية يصاغ من الفعل حَبَكَ اسم الفاعل حَابِك ومُحبّك، واسم المفعول مَحْبُوك ومُحَبَّك، وصيغة المبالغة حَبَّاك، واسم المرة حَبْكَة.

8 ـ حَرَّشَ ـ يُحرِّشُ ـ تَحْريشاً:

في العامية يقال حَرَّشَ فيه أو حَرَّشَ عليه أو أغرى به، أو حَرَّشَ والده أي أغراه، فهو يستخدم لازماً ومتعدياً، ويصاغ منه في العامية اسم الفاعل مُحَرِّش، واسم المفعول مُحَرَّش من المتعدي، ومن اللازم مُحَرَّش فيه، وصيغة المبالغة حَرَّاش، وهي بذات اللفظ والمعنى في الفصحى، فالتَّحْريش الإغراء بين القوم.

---

(57) ديوان رؤبة بن العجاج ـ ص69.

(58) يحيى الجبوري ـ قصائد جاهلية نادرة، مؤسسة الرسالة ـ ط2 ـ 1988 ـ ص104.

(59) شرح شعر زهير بن أبي سلمة ـ ص107.

(60) فلأيا بلاي: ـ جهدا بعد جهد، ظماء مفاصله: ـ مفاصلة ليست برهلة.

9 ـ حَوَّش ـ يُحَوِّش ـ تَحْويْشاً:

في العامية «الراعي يُحَوِّشُ الغنم» إذا جمع القطيع وسار به أمامه، ويقال في الشعر الشعبي:

إلْيا صارَ في النَّجَع تَحْويش ... ما اِهْناك من اِنْسَيِّب حَلالَه

أي عندما يحدث تجميع الأغنام في النجع لأ أحد يترك حلاله، ويقال حَوَّشَ النقود إذا جمعها، وهي في الفصحى بنفس المعنى، قال رؤبة بن العَجاج[61]:

وحطمها بالحطم والتَّحْويش ... حصا تنقي المال بالتَّحْويش

ويصاغ من الفعل حَوَّشَ في العامية اسم الفاعل مُحَوَّش، واسم المفعول مُحَوِّش، وصيغة المبالغة حَوَّاش.

10 ـ خَتَلَ ـ يَخْتُلُ ـ خَتلاً:

في العامية «فلان خَتَلَ فلاناً» أي خدعه، «فلان يَخْتِل» أي يخدع، وفي الفصحى يَخْتُله خَتلا خدعه، يقول دريد بن الصِّمَّة[62]:

ويقول زهير بن أبي سُلمَة[63]:

إذا ما غدونا نَبْتَغي الصَّيْدَ مرَّةً ... متى نَرَه فإننا لا نُخاتِله؟

وقلت عَمْرةُ بنت مرداس ترثى أخاها العباس بن مرداس السلمي[64]:

أعَيْنَيَّ لم أختُلْكُمَا بخيانة ... أبى الدهر والأيام أن تتصبرا

وما كنتُ أخشى أن أكون كأنني ... بعيرٌ إذا يُنْعَى أخيّ تَحَسَّرا

وقال الأخطل[65]:

(61) ديوان رؤبة بن العجاج ـ ص78.

(62) ديوان دريد بن الصمة ـ ص109.

(63) شرح شعر زهير بن أبي سلمى ـ ص105.

(64) المرزوقي؛ أحمد بن محمد بن الحسن ت421,هـ ـ شرح ديوان الحماسة ـ تحقيق عبد السلام هارون وأحمد أمين ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ 1951 ـ ق3 ـ ص10997.

(65) شعر الأخطل ـ حـ1 ـ ص152.

طـاو أزلّ كـسـرحـان الـفـلاة إذا لم تؤنس الوحش منه نَبْأة خَتَلا[66]

وفي العامية يشتق من الفعل خَتَلَ اسم الفاعل خَاتِل، كما نجد هذا الإشتقاق في الفصحى، في مثل قول المزرِّد بن ضرار[67]:

يرى طامح العينين يَرْنو كأنه مؤنس ذعر فهو بالأذن خَاتِلُ

وكذلك في قول أبي الطمحان القيني[68]:

حَنتنى حانيات الدهر حتى كأني خَاتِل يدنو لصيد

ويصاغ منه في العامية أيضاً اسم المفعول مَخْتول، وصيغة المبالغة خَتَّال، واسم المرة خَتْلَة، ففي العامية تستخدم بلفظها ومعناها كما استخدمت في الفصحى لم يحدث فيها تغيير.

11 ـ خَزَرَ ـ يَخْزُرُ ـ خَزْراً:

في العامية «فلان يَخْزُرُ لفلان» إذا ينظر إليه بطرف عينه، أي كسر الإنسان بصره والنظر بأحد شقي عينه، وهذه النظرة تدل في الغالب على الاستخفاف بالمنظور إليه، وعلى الإعجاب أحياناً أخرى، وتدل أحياناً على جمال النظر بلحظ العين، وهي هنا تدل على جمال الألحاظ، كما يصاغ منها اسم الفاعل خَازِر، واسم المفعول مَخْزُور فيه، وصيغة المبالغة خَزَّار واسم المرة خَزْرَة.

وهذا الفعل استخدم في الفصحى مثلما يستخدم في العامية بذات اللفظ والمعنى، ففي الفصحى خَزَرَ كسر العين بصرها خِلقة أو ضيقها وصغرها، أو النظر في أحد الشقين، أو أن يفتح عينيه ويغمضها، أو حَوَل إحدى العينين والنظر بلحظ العين، قال ربيعة بن مقروم الضبي يصف حمراً وحشية[69]:

رعاهن بالقف حتى ذوت يقولُ التناهي وهزّ السموما

---

(66) الطاوي: ـ الضامر، الأزل: ـ الممسوح المؤخر، السرحان: الذئب، تؤنس: ـ تحس، النبأة: ـ الصوت الخفيف.

(67) المفضليات ـ ص96.

(68) قصائد جاهلية نادرة ـ ص219، لسان العرب «أدا».

(69) الفضليات ـ ص182.

فَـظـلَّـت صَـوَادي خُـزْرُ الـعـيـون إلى الشمس من رهبة أن تغيما[70]

وقال الأخطل[71]:

خُـزْرُ الـعـيـون إلـى الـريـاح بـعـدمـا جـعـلـت لـضـبـة بـالـرمـاح ظـلالا

وهي في العامية تستخدم بذات اللفظ والمعنى كما استخدمت في الفصحى.

12 ـ خَشَّ ـ يَخُشُّ ـ خَشًّاً:

يقال «خَشَّ في الدار» أي دخل في الدار، وفي الأمثال الشعبية «بعد ما شاب خَشَّ الكتاب»، يقال أيضاً «ايخُش بين الظفر واللحم». وفي الأمثال أيضاً «خَشِّشْنِي انطلعك واغرسني انقلعك»، و«خَشَّ في الحديقة» أي دخل في الحديقة، وخش الناس أي دخل فيهم، فهو يستخدم لازما ومتعديا، ويصاغ منه اسم الفاعل خَاشّ وخَاشِش، إلا أنه أحيانا تخفف فتحذف إحدى الشينين فيقال خَاشْ، وهذا لتسهيل النطق، ويصاغ منه اسم المفعول مَخْشُوس من المتعدي، ومَخْشُوش فيه من اللازم، وصيغة المبالغة خَشَّاش قالت مغنية الرحى:

أنـا مـا انـغـنـي عـلـى عـفـن خـشَّـاش فـم الـمـطـابـخ

انـغـنـي عـلـى سـيـد الأنـداد جـريـدي مـع الـكـم رابـخ

وهي في الفصحى أيضاً بمعنى دخل، ففي حديث عبد الله بن أنيس «فخرج رجل يمشي حتى خَشَّ فيهم»[72] أي دخل فيهم، وقال زهير بن أبي سلمى[73]:

بـاتـا وبـاتـت لـيـلـة سـمّـارةً حـتـى إذا تـلـع الـنـهـار مـن الـغـدِ

---

(70) القف: ـ الأرض الصلبة، ذوت: ـ ذهب ماؤها، التناهي: ـ مواضع من الأرض لها حاجز يمنع خروج الماء منه، هر: ـ كره، السموم: ـ شدة الحر من هبوب الريح.

(71) شعر الأخطل ـ حـ1 ـ ص112.

(72) لسان العرب ـ «خشش».

(73) شرح شعر زهير بن أبي سلمى ـ ص196.

ورأى العيون وقد وَنى تقريبها ظمأ فَخَشَّ بها خلالَ الغرْقَد[74]

وقال ابن مقبل[75]:

وخَشَشْتُ بالعيس في قفرة مقيل ظباء الصريم الحرّن

وأنت ترى أنها تستخدم متعدية ولازمة تماماً مثلما استخدمت في الفصحى متعدية ولازمة.

13 ـ خَمَعَ ـ يَخْمَعُ ـ خَمْعاً:

في العامية يقال فلان يَخْمَعُ إذا كان يعرج في مشيته، أو الدابة تَخْمَعُ أي تعرج، ودلت في الفصحى على ما تدل عليه في العامية، قال عبد الله بن غنمة الضبي[76]:

تقول إمّا رأتْ خَمْعَ رِجْله أهذا رئيس القوم رادَ وِسَادَها

وقال متمم بن نويرة[77]:

يا لهفَ من عَرْفاء ذات فُليلة جاءت إليّ على ثلاث تَخْمَعُ[78]

41 ـ رَازَ ـ يَرُوز ـ رَوْزاً:

في العامية يقال الرجل رَازَ الشيء، أي وزن أو جرب، وهي تدل على الوزن في التجريب، وفي الفصحى رَازَه جربه، يقول المزرد بن ضرار[79]:

تكرُّ فلا تزداد إلا استنارة إذا رَازَتِ الشِّعْرَ الشفاهُ العوامل[80]

---

(74) تلع: ـ ارتفع، ونى تقريبها: ـ فتر تقريبها، الغرقد: ـ الشجر.

(75) لسان العرب ـ «خشش».

(76) المفضليات ـ ص381.

(77) المفضليات ـ ص52.

(78) عرفاء: ـ الضبع لها عرف من الشعر في قفاها، فليلة: ـ قطعة من الشعر.

(79) المفضليات ـ ص100.

(80) الشفاه العوامل: ـ النواطق بالشعر.

15 ـ رَكَحَ ـ يَرْكَحُ ـ ركوحاً:

هذا الفعل يدل في العامية على الهدوء والركون إليه والإطمئنان، فيقال «فلان ما يَرْكَح» أي لا يهدأ ولا يركن، أو رَكَحَ الطفل «وفرس راكح» أي هذا الطفل، وفرس هادئ، وفي أغاني العلم:

النـــار فـــي قـــرار الـــعـــقـــل نــزلــت يــا عــلــم دار راكــحَــة

ويصاغ منه اسم الفاعل رَاكِح ومُرَكِّح «امْرَكِّح»، واسم المفعول مُرَكَّح فيه «امْرَكَّح فيه»، وهي في الفصحى دلت على ما تدل عليه في اللهجة العامية واستخدمت أيضاً بذات اللفظ، ففى حديث عمر قال لعمرو بن العاص «ما أحب أن أجعل لك علّة تَرْكَحُ إليها»[81].

زَرَطَ ـ يَزْرُط ـ زَرْطاً:

هذا الفعل يدل في العامية على البلع فيقال «زَرَطَ اللقمة» أو ازْرُطْ اللقمة» أي بلع اللقمة أو ابلع اللقمة، ويصاغ منها في العامية اسم الفاعل زَارِط على وزن فاعل، وتستخدم مجازاً لمن يسكت على الإهانة أو غيرها «زَرَطْها وسكت»، أو من يداري أمراً ما، وهي في الفصحى بذات اللفظ والمعنى فزَرَطَ اللقمة يَزْرُطُها ابتلعها.

17 ـ شَافَ ـ يَشُوفُ ـ شَوْفاً:

في الأمثال «إللي يعيش ايْشُوفْ»، أي الذي يعيش دهراً يرى أشياء كثيرة، وقال «شُوف الرجل» أي أنظر إلى الرجل، وشَاف الرجل الهلال أي رآه، وفي أغاني العلم:

لــو كــان يــا طــبــيــب اتــشــوف مصروف نـار لـو لاف في الجسد

فهذه الكلمة بمعنى نظر ورأى، ويصاغ منه في العامية اسم الفاعل شَائف وتبدل الهمزة ياء فيقال شَايِف، وهى في الفصحى تطاول ونظر، ومن السطح تطاول ونظر وأشرف، إذا هي بذات المعنى.

---

(81) لسان العرب ـ «ركح».

18 ـ شَالَ ـ يَشُولُ ـ «يَشِيل» ـ شَوْلاً:

يقال في العامية الرجل شَالَ كيس الدقيق أي رفعه، وفي أغاني العلم:

حسبت خاطري عوام   سهيت شالني سيل الغلا

وفي الفصحى بمعنى ارتفع، قال المُمَزِّق العبدي[82]:

لَدُنْ شَالَ أحْدَاجُ القطين غُدَيَّة   على جَلْهَة الوادي مع الصبح توسَق

وقال الممزق العبدي[83]:

يَشُولُ على أقطارها القوم بالقنا   تحوَّط على آثارهن وتلحق

وقال مزرد بن ضرار[84]:

وشَالَتْ زَمْجي خيفق مَشَجَتْ به   خُداقا وقد دَلَّهْنَه بالنَّواهد[85]

وفي المضارع من الفعل شال يشول، وتبدل الواو ياء في العامية لتسهيل النطق فيقال: يشيل، ويصاغ من الفعل في العامية اسم الفاعل شائل وتبدل الهمزة ياء فيقال: شايل، اسم المفعول مَشْيُول، وصيغة المبالغة شيَّال، واسم المرة شَيْلة.

19 ـ طَاحَ ـ يَطيح، طَوْحاً:

نقول في أمثالنا الشعبية «طَاحَ الغطاء يا امْبَمْبَكة» أي سقط الغطاء، وفي أمثالنا أيضاً «طَاحَ السّاس على ظلّه» أي سقط الحائط على ظلّه، ونقول أيضاً «امشى صحيح لا اتعثّر ولا اطيِّحْ» أي لا تسقط، ويقال في أغاني العلم:

صيوره انطيح طَيَاح   سعد الياس مو ديمه قوي

---

(82) المفضليات ـ ص433.

(83) المفضليات ـ ص433.

(84) المفضليات ـ ص80.

(85) زمجي: ـ أصل الذنب، الخيفق: ـ السريع الخفيف، مشجب به: ـ رمت به، الخذاق: ـ جمع خذق وهو ذرق الطائر، دلهنه: ـ أزعجنه، النواهد: ـ الدواهي.

وفي أغاني الرحى:

شـقـا خـاطـري مـنـك اوتـانـي ريّـح   والْـقِـيـتْ عـرجـونك بـعـيـد ايـطَـيَّـح

ففي لهجتنا العامية يستخدم هذا الفعل في الماضي والمضارع والأمر، ويصاغ منه اسم الفاعل فنقول: ـ طائِح، إلا أنه في العامية تبدل الهمزة ياء فنقول: ـ طَايِح، واسم المفعول مُطَيَّح، واسم المرّة طَيْحَة، «فيقال طَاحَ طَيْحَة»، وهي تدل على شدة السقوط، فاسم المرة في اللهجة العامية يدل أحياناً على شدة وقوع الشيء أو التعجب منه، وصيغة المبالغة طيّاح، فَطَاح في لهجتنا العامية بمعنى سقط، وهي في الفصحى بذات اللفظ والمعنى، فنجدها في قول زهير ابن أبي سلمى[86]:

تَـطـيـحُ أكـفّ الـقـوم فـيـهـا كـأنّـمـا   يَطِيحُ بـهـا في الرّوْع عـيـدان بـروق

وفي قول العباس بن مرداس متحدثاً عن كليب وائل[87]:

كـمـا كـان يـبـغـيـهـا كـلـيـب بـظـلـمـه   مـن الـعـز حـتـى طـاحَ وهـو قـتـيـلـهـا

عـلـى وائـل إذ يـنـزل الـكـلـب مـائـحـاً   وإذْ يُـمْـنَـع الأكـلاء مـنـهـا حُـلُـولـهـا

وفي قول عبادة بن ثعلبة بن أنف الكلب[88]:

وإنـا إذا قـابـلـتـنـا الـسـيـوف   وقـد هـاجـت الـحـرب ضـربـاً ثـبـيـنـا

وطـاح الـرئـيـس وهـادي الـلـواء   ولا تـأكـل الـحـرب إلا سـمـيـنـا

وأغـضَـمَ بـالـصـبـر أهـل الـبـلاء   فـإنـا هـنـاك كـمـا تـعـلـمـونـا

وكذلك في قول الفرزدق[89]:

---

(86) شرح شعر زهير ـ ص179.

(87)

مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط1 ـ 1991 ـ ص138

(88) الخالديان «أبو بكر وأبو سعيد ابنا هاشم» ـ الأشباه والنظائر ـ تحقيق السيد محمد يوسف ـ دار الشام للتراث ـ بيروت ـ حـ1 ـ ص88.

(89) الفرزدق «همام بن غالب ـ ديوان الفرزدق ـ تقديم كرم البستاني ـ دار صادر ـ بيروت ـ حـ1 ـ ص146.

تـقـول: أراه واحـداً طَـاحَ أهـلـه　　يـؤمّـلـه فـي الـوارثـيـن الأبـاعـد

20 ـ طَحْطَحَ ـ يُطَحْطِحُ ـ طَحْطَاحاً:

في العامية يقال مثلا ضربه حتى طَحْطَحَه أي أهلكه، ويصاغ منه في العامية اسم المفعول فيقال مُطَحْطَح أي مُهْلَك، ويقال طَحْطَاح أي هلاك، واستخدم هذا اللفظة بنفس المعنى في الفصحى، قال الأخطل[90]:

أرادوا وائـلاً لـيُـطَـحْـطِـحُـوهـا　　فـبـادوا دون أبـطـحـهـا الـعـريـض

قال رؤبة بن العجاج يمدح القاسم بن محمد بن القاسم الثَّقفى[91]:

ألـوى بـهـا مـن كـل غـيـث مُـهْـمَـر　　عـواصـف طَـحْـطَـحْـنَ كـل أيـصـر

21 ـ عَكَفَ ـ يَعْكُفُ ـ عُكُوفاً:

في العامية يقال «فلان عَكَفَ إلى اليمين» أي استدار ناحية اليمين، و«يَعْكُفُ بالسيارة» مُعَكَّف ومَعْكُوف، وهي تطلق على الشيء المُعَوَّج أو المُعَطَّف، وهي في الفصحى بمعنى استدار أيضاً، يقول طرفة بن العبد يهجو عمرو بن بشر[92]:

يـظـل نـسـاء الـحـي يَـعْـكُـفْـنَ حـولـه
يـقـلـن: عَـسـيـب مـن سَـرَارَة مُـلْـهـمـا

وقول أبي الطحمان القيني[93]:

فـفـاجـأه غُـضْـفٌ ضَـوار ذوابـل　　ضَـوارع وُرْق كـالـخِـطـار الـذوابـل
فـجـال ولـم يَـعْـكُـفْ وهـنّ دوالـف　　دَوَان جِـثـاث الـرّكـض غـيـر نَـواكـل[94]

---

(90) شعر الأخطل ـ حـ2 ـ ص568.

(91) ديوان رؤبة بن العجاج ـ ص57.

(92) طرفة بن العبد ـ ديوان طرفة بن العبد ـ شرح سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب ـ منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ 1989 ـ ص81.

(93) قصائد جاهلية نادرة ـ ص213.

(94) غضف: ـ كلاب مسترخية الآذان، ضوارع: ـ نحيفات، ورق: ـ جمع ورقاء وهي التي=

22 ـ فحَّجَ ـ يُفَحِّج ـ تَفْحيجاً:

التَّفْحيْجُ كلمة تطلق على التفريج بين الرجلين وتباعدهما، فحَّج فلان أي باعد بين رجليه، وعلى الإنسان إذا تكبر في مشيته فيقال في العامية «فلان ايْفَحَّج»، أو ايْتِفيحَج أي يتكبر في مشيته ويُظْهر تيها، وتطلق على سبيل المجاز على من يملك أراضٍ كثيرة ومتباعدة، ويصاغ من الفعل اسم الفاعل مفَحَّج وتسكن الميم عند النطق في العامية فيقال امْفَحِّج، وهذه اللفظة استخدمت في العامية بلفظها ومعناها كما تستخدم في الفصحى، ففي الفصحى التَّفْحِيْج التفريج بين الرجلين وفحَّجَ تكبّر في مشيته، تدانى قدميه وتباعد عقباه، قال دريد بن الصمة[95]:

وتـزعـم أنـنـي شـيـخ كـبـيـر وهـل أخـبـرتـهـا أنـي ابـن أمـس
تـريـد أفـيْـحِـجَ الـقـدمـيـن شَـثـنـاً يـقـلِّـع بـالـجـديـرة كـل كِـرْس[96]

وقال زهير بن أبي سلمى في فرسه[97]:

سلس المرسن ممحوص الشوى شـنـج الأنـسـاء مـن غـيـر فـحـج

وقا الأخطل يهجو أحد بنى النجار[98]:

أفَـيْحَـج منْ بنى النجار يضحى شـديـد القـصـريـيـن من الـسـحـور

23 ـ فَشَّ ـ يَفُشُّ ـ فَشَّاً:

في اللهجة العامية يقال «فشَّ عجلة السيارة»، ويَفُشُّ الكرة إذا أخرج ما فيها من هواء، ويصاغ منه اسم الفاعل فاشّ أو فاشِش، واسم المفعول مَفْشُوش، واسم المرة فَشّة، ففي الفصحى فشَّ الوطب أخرج ما فيه من الريح،

= يميل لونها إلى الخضرة، الخطار: ـ ما يوضع في الرهان عند المسابقة، دوالف: ـ متقدمات، حثات الركض: ـ مسرعات غير متوانيات، غير نواكل: ـ لايضعفن ولا يجبن.

(95) ديوان دريد بن الصمة ـ ص83.

(96) الشثن: ـ غليظ الأصبع، الخطيرة، الكرس: ـ ما تكدس وصار بعضه فوق بعض.

(97) شرح شعر زهير بن أبي سلمى ـ ص258.

(98) شعر الأخطل ـ حـ2 ـ ص481.

في الأمثال «لأفشَّنّك فَشَّ الوطب»[99]، فهي استخدمت في العامية مثلما استخدمت في الفصحى.

24 ـ فطَّس ـ يُفَطِّسُ ـ تفطيساً:

في العامية يقال «الرجل فطَّسَ البرميل» أي عَرَّضَهَا وفطَّحَها فضَمّ أطرافها على بعض، وتستخدم هذه اللفظة في العامية أيضاً بمعنى مات ولكن دون تشديد الطاء فيقال «فَطَس الكلب»، وتطلق على سبيل المجاز على الشحيح الحريص على المال فيقال «فلان فاطِس» أي شحيح وكأنه يموت ولا يخرج مالاً، ويصاغ من الفعل فطَسَ اسم الفاعل فاطِس، واسم المفعول مَفْطُوس، واسم المرة فطْسَة.

واستخدمت هذه اللفظة في الفصحى بذات اللفظ والمعنى، فَطَسَ يَفْطُسُ فُطُوسا مات فَطَسَ الحديد عرضه، قال رؤبة بن العجعج[100]:

هـدراً تـرى مـنـه الـعـدا جـلـوسـا صـرعـاً وصَـفْـعـا يـدمـغ الـرؤوسـا
يُـرِيْـنَ رَحْـبَ الـشـجـر علـطـمـيـسـا لايشـتـكي الـنطْحَة الـفَطُوسـا[101]

24 ـ فَقَشَ ـ يَفْقُشُ ـ فقشاً:

يقال في العامية «انْفَقَشَتْ الجرة» إذا انكسرت، وفَقَشَ الزجاج كسره، كذلك يقال في العامية عن الكلام إذا ظهر الخفي منه «فَقَشْتُ له الكلام»، أو «صار الكلاك فقشَ» أي تحدثتُ له بكل شيء وبحت بالخفي منه، وكأنه كسر الحاجز أو الحد الذي يجب أن يقف عنده أثناء الحديث، ويصاغ من الفعل اسم الفاعل فاقِش، واسم المفعول مَفْقُوش، واسم المرة فَقْشَة.

وكلمة فَقَشَ في الفصحى استخدمت بلفظها ومعناها الذي تستخدم به في اللهجة العامية ففي الفصحى فَقَشَ البيضة فَضَّخَهَا وكسرها بيده.

---

(99) لسان العرب ـ «فشش».

(100) ديوان رؤبة بن العجاج ـ ص69.

(101) علطميس: ـ النوق الشديدة العالية.

26 ـ كَتَّ ـ يَكُتُّ ـ كَتّاً:

الكِتيْت الصوت الذي يصدر من صدر الرجل أو غيره، وهو صادر عن خروج الهواء المضغوط من داخل الصدر، وهو يدل على شده الألم الناتج عن ثقل ما يحمله على جسده، ففي الشعر الشعبي:

كَتَّيت ما كَتْ الجمل في حمله نِبي انْفَرْغَك يا قلب وأنت تَمْلا

وفي الأمثال الشعبية «الحِمِل على الجمل والقراد ايْكِتْ» أي القراد ـ تلك الحشرة التي تعيش على دم الأبل ـ تصدر صوتا وكأن هذا الحمل نزل عليها وضاقت به ذرعا.

وفي الفصحى الكِتيْتُ صوت غليان القدر، وصوت في صدر الرجل كصوت البكر من شدة الغيظ.

27 ـ كَرَعَ ـ يَكْرَعُ ـ كرعاً:

يقال: يَكَرَّعُ في الإناء أو كَرَعَ في الماء، إذا تناول الماء بفمه من موضعه دون أن يتناوله بكفيه أو الإناء، ويصاغ منه اسم الفاعل كَارِع ومُكَرِّع، واسم المفعول مُكَرِّع فيه، وهي بذات المعنى في الفصحى قال عدي بن الرقاع يصف راعي الإبل[102]:

يسنّها آبل ما إن يجزئها جزءاً شديداً وما إن ترتوي كَرَعا

ونجدها أيضاً في قول امرئ القيس حين يشبه الظغائن بالنخيل المُكْرعَة في الماء حين يقول[103]:

فشبهتهم في الآل لما تكمشوا حدائق دوم أو سفيناً مقيرا

أو المُكْرعَات من نخيل ابن يامن دوين الصفا اللائى يلين المشقرا

سوامق جبار أثيث فروعه وعالين قنواناً من اليسْر أحمرا

---

(102) زهرة الأكم في الأمثال والحكم ـ حـ2 ـ ص98.

(103) امرؤ القيس بن حجر ـ ديوان امرئ القيس ـ دار صادر ـ بيروت ـ ص91.

وفي قول الحادرة[104]:

وإذا تنازعك الحديث رأيتها حسناً تبسمها لذيذ المَكْرَع

وفي قول الأخطل[105]:

ويروي العطاش لها عذب مقبَّله إذا العطاش على أمثاله كَرَعُوا

28 ـ لَصفَ ـ يَلْصِفُ ـ يَلْصُفُ ـ لَصْفاً ـ لَصِيْفاً:

في اللهجة العامية نطلقها على الشيء الذي يبرق أو يلمع، فنقول هذا القماش يُلْصُف أو سيارة تُلْصُف وفي الفصحى اللصَيْفُ البريق وتَلْصِف تبرق وتتلألأ، قال عدي بن الرقاع[106]:

مُجَلَّحة من بنات النَّعَا م بيضاء واضحة تَلْصِفُ

ويشتق منها في العامية اسم الفاعل «لاصِف»، وصيغة المبالغة «لصَّاف»، فهي كما ترى استخدمت في العامية بنفس اللفظ والمعنى الذي استخدمت به في الفصحى.

29 ـ لَقَفَ ـ يَلْقُفُ ـ لقفاً:

نقول في العامية الرجل لَقَفَ العصا، أي تناولها بسرعة وخفه، وفي الفصحى اللَّقْفُ يعنى تناول الشيء بسرعة، أو سرعة الأخذ لما يرمى إليك باليد، وتَلَقَّفه تناوله بسرعة، ويصاغ منها في العامية اسم الفاعل لاقِف، واسم المفعول مَلْقُوف، وصيغة المبالغة لقَّاف، واسم المرة لَقْفَة.

30 ـ مَشَّ ـ يَمُشُّ ـ مشّاً:

في العامية «الرجل مَشَّ يديه في المنشفة» أي مسح يديه فيها، ويَمُشُّ وجهه أي يمسحه، ويصاغ منه اسم الفاعل مَاشّ أو مَاشِشْ، وتخفف في العامية

---

(104) الحادرة «قطبة بن أوس بن محصن» ـ ديوان الحادرة ـ تحقيق ناصر الدين الأسد ـ دار صادر ـ بيروت ـ ط2 ـ 1980 ـ ص46.

(105) شعر الأخطل ـ حـ1 ـ ص359.

(106) لسان العرب ـ «لصف».

فتحذف احدى الشينين فيقال مَاشْ، واسم المفعول مَمْشُوش، وصيغة المبالغة مَشَّاش، واسم المرة مَشَّة، وفي الفصحى المَشُّ مَسْحُ اليد بالشيء لتنظيفها، قال الشاعر محرضا على الأخذ بالثأر[107]:

فـإن أنـتـم لـم تـثـأروا بـأخـيـكـم   فـمُـشُّـوا بـآذان الـنـعـام الـمُـصَـلَّـم

فهذه اللفظة استخدمت في العامية بلفظها ومعناها كما استخدمت في الفصحى دون أن يحدث فيها أي تغيير.

31 ـ مَغَّطَ ـ يُمَغِّطُ ـ تَمْغِيطاً:

يقال في العامية «ايْمَغِّط في الحبل ومَغَّطَ الحبل» إذا مده، وفي الفصحى المَغَطُ مد شيء لين، فهي تستخدم بلفظها ومعناها في العامية مثلما استخدمت في الفصحى، ويشتق منها في العامية اسم الفاعل مُمَغِّط، وفي النطق العامي تسكَّن الميم الأولى ويبدأ بهمزة وصل فيقال اِمَّغِّط، ويصاغ منه اسم المفعول مُمَغَّط «اِمَّغَّط».

32 ـ نَتَلَ ـ يَنْتُل ـ نَتْلاً:

في العامية «فلان نَتَلَ الحبل»، أي جذبه، بشدة، وفي الفصحى النَّتْلُ الجَذْب إلى قدَّام، فهي بذات اللفظ والمعنى، ويصاغ منها في العامية اسم الفاعل نَاتِل، واسم المفعول مَنْتُول، واسم المرة نَتْلَة، فيقال «نَتَّلَه نَتْلَة» وهي للدلالة على قوة الجذب وشدته.

33 ـ نَشّ ـ يَنُشّ ـ نَشّاً:

نَشَّ الذباب عن وجهه، أي طرد الذباب عن وجهه، وفي الأمثال الشعبية «حَرْجَانَة واتْنِشْ في الدجاج» والنَّشُّ في الفصحى الطرد والدفع والسوق الخفيف، ويصاغ منها في العامية اسم الفاعل نَاشّ ونَاشِشْ بفك الإدغام، إلا أنه تحذف إحدى الشينين لتخفيف فيقال نَاشْ، ويصاغ منها اسم المفعول مَنْشُوش، وصيغة المبالغة نَشَّاش، واسم المرة نَشَّة، ومنها النَّشَّاشة آلة تستخدم لطرد

---

(107) لسان العرب ـ «مشش».

الذباب وغيره، تصنع من ذيل الحصان ومن الليف أحياناً.

34 ـ نَغِر ـ يَنْغَرُ ـ نَغْراً:

عندما يغار الرجل على عرضه يقال في العامية نَغَرَ أو يَنْغَرُ، لفظة تستخدم كثيراً في العامية وهي تطلق على الغيور رجلاً أو امرأة، ويصاغ منها اسم الفاعل نَاغِر، وصيغة المبالغة نَغَّار، فيقال في الأمثال الشعبية «اجعلك نوَّارة في عيون النَّغَّارَة»، واسم المرة نَغْرَة، وفي الفصحى نَغَرَ غلا جوفه وغضب، وامرأة نَغْرَى غَيْرَى.

35 ـ نَقَزَ ـ يَنْقُزُ ـ نَقْزاً:

في اثال الشعبية «يَنْقُزْ من الحيط ايْجي واقف»، أي يثب من فوق الحائط ويقع واقفاً وهذا يدل على قوة الواثب، ويصاغ منها اسم الفاعل ناقِز، واسم المفعول مَنْقُوز عليه، وصيغة المبالغة نَقَّاز. واسم المرة نَقزَة، والتَنْقِيز يعني في العامية التوثيب، وفي الفصحى النَّقْزُ بالفتح الوثب، والتَّنْقِيْزُ التوثيب.

36 ـ هَتْهَتَ ـ يُهَتْهِتْ ـ هَتْهَاتاً:

في العامية «فلان هَتْهَاتْ، أو فلان اِيْهَتْهِتُ»، أي كثير الكرم ودون فائدة، أو سريع الكلام، وهذه الكلمة دلت في الفصحى على هذا المعنى الذي تدل عليه في العامية.

37 ـ هَرَدَ ـ يَهْرُدُ ـ هَرْداً:

يقال هَرَدَ الورقة أو هَرَدَ الحائط إذا أحدث فيه ثقبا، والهُرْدَة الثُّقب، وهي في الفصحى يَهْرُدُهُ يمزقه ويخرقه، إذاً هي بنفس اللفظ والمعنى، ويصاغ منه في العامية والفصحى اسم الفاعل هَارِد، واسم امفعول مَهْرُود.

38 ـ هَضَّبَ ـ يُهَضِّبُ ـ تَهْضِيباً:

يقال في اللهجة العامية للرجل الذي لا يستقر على رأي وليس لديه هدف يسعى إليه «إِيْهَضِّبْ اَيْمِيْنَه وايْسَارَه»، فهو يسير في أمره دون هداية مرة ناحية اليمين وأخرى ناحية اليسار، فكأنه يمشى مشية البليد الذى لا يهتدي إلى سبيل،

ويصاغ منها اسم الفاعل مُهَضِّب، وهي في الفصحى بهذا المعنى.

لهجتنا العامية غنية بالألفاظ العربية الفصيحة حتى يقصر جهدنا عن حصرها، لذلك اقتصرنا في هذه الورقة على الألفاظ التي شاع استعمالها في لهجتنا العامية بلفظها ومعناها ولم يحدث فيها تغيير، والكلمات التي تناولناها في هذه الورقة نموذج بسيط لتلك الألفاظ الفصيحة التي نألف استخدامها وشيوعها في حديثنا باللهجة العامية، ونتجنبها حين نتفصح مع أنها كلمات فصيحة بلفظها ومعناها، وقد استخدمها العرب في لغتهم الفصحى، وأوردنا نصوصاً من كلامهم تدل على استخدامهم لها بلفظها ومعناها، كما تناولنا الصيغ والاشتقاقات التي تشتق من الكلمات، واقتصرنا في ذلك على الاشتقاقات الشائعة في اللهجة العامية، وقد جاءت هذه الاشتقاقات على الأوزان القياسية للصيغ التي ذكرناها أثناء تناولنا لكل كلمة منها، وجاء النزر اليسير منها سماعيا، وهو أيضاً لأنه سمع عن العرب وما سمع من العرب فهو فصيح.

ويلحظ من خلال الأمثلة التى أوردناها في استعمال العامة لتلك الألفاظ والصيغ التي اشتقت منها، الميل إلى إبدال الهمزة ياء، وهذا يرجع إلى الميل نحو التخفيف والسهولة والتيسير في النطق، فالإنسان على مختلف العصور يحاول التخلص من الاصوات العسيرة النطق واستبدالها بأصوات أسهل منها في النطق ولا تتطلب مجهودا كبيرا، الهمزة من أشد الحروف نطقاً، لأن مخرجها فتحة لسان المزمار التي تنطبق عند النطق بالهمزة وتنفتح فجأة فتخرج الهمزة، والنطق بهذه الصورة عملية مجهدة، ولهذا تميل العامة إلى التخلص من الهمزة إما بحذفها أو إبدالها بحرف لين، وإبدال الهمزة ياء للتخفيف وتسهيل النطق ليس خطأ، لأنه يوافق لغة من لغات العرب وهي لغة أهل الحجاز الذين يميلون إلى التخفيف في نطق الهمزة إما بحذفها أو إبدالها.

كذلك نلحظ الإمالة في النطق والميل إلى تسكين بعض الحروف والبدء بهمزة الوصل، ولعل مرجع ذلك أيضاً الميل نحو التسهيل في النطق، والإمالة نجدها في لغة عدد من القبائل العربية.

ونرى الميل أحياناً إلى التضعيف في بعض الكلمات وخاصة الأفعال، وهذا التضعيف في رأينا يأتي للدلالة على شدة وقوة الفعل.

ويدل اشتقاق اسم المرة واستخدامه في اللهجة العامية أحياناً على شدة وقوع الفعل وقوته، أو على التعجب من شدة وقوع الفعل.

إذاً هذه الطائفة من الكلمات وغيرها عربية فصيحة بلفظها ومعناها، واستخدمت في اللغة العربية الفصحى وحافظت على حياتها مع مرور الزمن، واستخدمتها العامة بلفظها ومعناها، وشاع استخدامها في لهجاتنا العامية، ونستهجنها عندما نتحدث أو نكتب بالفصحى، والآن بعد أن اتضحت فصاحتها لفظاً ومعنىً، فإننا نرى أن استعمال هذه الألفاظ لن يثير التعجب والإستغراب أو السخرية، كذلك استخدامها دون خوف أو وجل عندما نتفصَّح، بل نحن نؤكد فصاحة هذه الألفاظ ونحافظ على حياتها، وأن الغالبية العظمى من ألفاظ لهجتنا العامية فصيحة إلا القليل من الألفاظ التي دخلت إليها من اللغات الأخرى مثل التركية والإيطالية وغيرها بسبب الاحتلال وهي قليلة جداً جداً بالنسبة لتلك الألفاظ الفصيحة.



تَنبيهُ الأنام

على خطأ نسبة كتاب "شرح جمل الزجاجي" إلى ابن هشام

دكتور محمود ساسي أحمد
جامعة المرقب

لابن هشام أسلوبه الخاص في كتبه من حيث تبويبها وتقسيمها وطريقة عرض مادتها العلمية، وهو ملتزم بسمات هذا الأسلوب ولا يكاد يتخلّى عنها، ولا سيما استشهاده بالقرآن الكريم، الذي التزمه باطراد مشهود في تصانيفه كلها، وهذهِ هي الوقفة الأولى التي لفتت نظري إلى اختلال منهج كتاب (شرح جمل الزجاجي) بالنسبة إلى الاتساق العام في المنهج الذي تمثل بجلاء في مصنفات ابن هشام الأخرى، فعند دراستي التفصيلية لكتاب (شرح جمل الزجاجي) لم أجد أيّ سمة من سمات منهج ابن هشام العام، أو أيّ لمحة من لمحات فكره، أو أيّ أثر من آثار علمه الجليل، وبعد التحقيق والدراسة وإمعان النظر وجدت نفسي أمام كتاب لرجل آخر هو أقل علماً ممن كان ابن هشام ينعتهم بالنحويين

الضعفاء[1]، ولا يمكن ـ إنصافاً ـ أن ينسب كتاب بالمستوى الذي سنراه إلى عالم بالعربية متفرد بين أقرانه، سواء في شروحه لآثاره أو آثار علماء غيره نحو شرحه للمحة أبي حيان، أو شرحه لألفية ابن مالك أو شواهد ابن الناظم بدر الدين، في حين أننا نجد فرقاً شاسعاً بين تلك الشروح وهذا الشرح ـ لو صدق عليه الاسم ـ والعجب كله في أن تحقيق كتاب شرح الجمل المنسوب لابن هشام مقدم إلى جامعة الإسكندرية للحصول على شهادة الدكتوراه[2]، والأعجب أن الموضوع نفسه قدم في مصر نفسها للحصول على شهادة الماجستير[3]، ولا أشك لحظة في أنّ محققي الكتاب لم ينظرا ملياً في كتب ابن هشام وإلا لما قالا ما قالاه في تحقيق نسبة هذا الكتاب، ولا ريب أنّ كل محقِّقٍ في حاجة ماسة إلى النظر في كتب العالم كلها قبل الشروع في تحقيق أيّ أثر من آثاره أو دراسته.

وكان على محقق كتاب شرح الجمل (الدكتور علي محسن مال الله) أن ينظر في آثار الرجل وأسلوبه ومنهجه وأن يقارن بشكل علمي ودقيق بين شرح الجمل وشروح ابن هشام، ولو فعل ذلك لوجد وبسهولة الفرق الشاسع والبون الهائل بين الأسلوبين والطريقتين والمنهجين، وفضلاً عن ذلك وجدت إشارات مهمة ترجح كل منها صحة ما أدّعيه ببطلان نسبة الكتاب لابن هشام، الأولى: إشارة الدكتور هادي نهر في شرح اللمحة البدرية، والثانية: إشارة الدكتور أحمد الهرميل في الجامع الصغير، والثالثة: إشارة الدكتور علي فودة نيل في كتابه (ابن هشام الأنصاري آثاره ومذهبه النحوي)، وإن كان الأول فيما يبدو غير شاكٍ في نسبة الكتاب لابن هشام، وإنما كان يراه قد تجافى فيه نحواً التزمه في كتبه الأخرى، إذ قال فيما خالف فيه ابن هشام منهجه العام في كتاب شرح الجمل:

ـ لم يبيّن كعادته الغرض الذي من أجله عكف على تأليفه الكتاب.

---

(1) ينظر: المغني. 474، وفيه ينعت ابن هشام ابن خالويه بأنه من النحويين الضعفاء.

(2) ينظر: شرح جمل الزجاجي. تحقيق: الدكتور علي محسن مال الله (المقدمة) 8.

(3) قدمه إلى كلية الآداب في جامعة القاهرة لنيل درجة الماجستير: الدكتور على توفيق الحمد، عام 1976، ينظر كتاب الجمل في النحو. تحقيق الدكتور علي توفيق الحمد، 29.

- لم يورد المتن فيعقبه بالشرح بل بدأ بالشرح مباشرة خلافاً لما درج عليه في القطر أو الشذور أو شرح اللمحة.
- لم يكثر كعادته في كتبه الأخرى من الاعتراضات ورد ما لا يرضاه أو تسفيه ما لا يتقبّله وبيان الضعيف، وترجيح الراجح[4].
- افتقر الكتاب من الكثرة الكاثرة من الشواهد القرآنية المعهودة في كتبه الأخرى[5].

في حين قال الهرميل وعلي فودة صراحة إن نسبة الكتاب إلى ابن هشام مشكوك بها[6]، وأشار الهرميل إلى أنّ ابن هشام في أكثر مؤلفاته يشير إلى منهجه ويرمز في شروحه إلى المتن برمز (ص) وإلى الشرح برمز (ش) وأنه يعضد كل مسألة نحوية بالشواهد القرآنية أو الشعرية ويشير إلى أي خلاف في المسألة النحوية أو الصرفية[7]، ولم يفعل شارح الجمل أيّاً مما ذكره الهرميل، «بل لقد التزم في شرحه بمنهج الزجاجي الذي عرض فيه كتابه دون أن يخالفه في ذلك»[8]، في حين أشار الدكتور علي فودة إلى أنّ كتب التراجم لم تذكر هذا الكتاب لابن هشام بين كتبه الأخرى[9]، ولم يذكر البغدادي في بيان مصادر (الخزانة) أنّ لابن هشام الأنصاري شرحاً على الجمل وقد ذكر شرح البطليوسي واللخمي وأنّ الشرح لا ينسجم مع ما عرف عن ابن هشام من شخصية علمية

---

(4) في حين يكثر في شرح اللمحة مثلاً من آثاره الاعتراضات، ينظر: شرح اللمحة 1/ 135، وكذا في بقية شروحه.

(5) ينظر: المصدر نفسه 1/ 135.

(6) ينظر: الجامع الصغير. م، وينظر: ابن هشام الأنصاري/ 33.

(7) ينظر: الجامع الصغير. (س)، (ع).

(8) شرح جمل الزجاجي. 53، في حين أن منهج ابن هشام الإكثار في مخالفة صاحب النص الذي يعكف على شرحه، فيخالف الناظم وابنه في استشهادهم على مجيء صاحب الحال نكرة مخصوصة بوصف بقوله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْرًا...﴾ ويستدل بدلاً عنه بقراءة بعضهم: «ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدقاً..» ينظر: أوضح المسالك 2/ 313.

(9) وقد وهم الدكتور علي فودة في هذا إذ إن حاجي خليفة في كشف الظنون ذكره له، ينظر: كشف الظنون 1/ 604.

بارزة فهو يتابع الزجاجي متابعة مطلقة وأنّ اصطلاحات الشارح غير اصطلاحات ابن هشام النحوية المعهودة[10].

ولمعرفة حقيقة نسبة هذا الكتاب سأعرض أدلة النقض في هذهِ المحاكمة على ثلاثة محاور:

المحور الأول: منهج الكتاب

ذكر الباحثون الأفاضل أبرز الملاحظات المنهجية التي يمكن ذكرها في هذا المحور، وفضلاً عن ذلك ففي منهج كتاب (شرح الجمل) موازنة بمنهج ابن هشام في كتبه الأخرى من الاختلافات والتباين ما يمكن إجماله بما يأتي:

1 ـ اعتاد ابن هشام على إتحاف طلابه بشروح نادرة يغني بها النص شرحاً وتفصيلاً، في حين لا يتجشم الناظر عناءً يذكر لمعرفة أنّ هذا الشرح عبارة عن استنساخ ممسوخ عن أصل يحتاج إلى شرح وتطويل، وتذييل وتفصيل، وفيما يأتي صور من هذا الاستنساخ الذي لم يزد فيه الشارح شيئاً يذكر، ولم يكلف نفسه عناء التعليق فلم يغيّر في نصّ الزجاجي إلاّ في بضع كلمات... قال الزجاجي في (باب الجواب بـ«بلى» و«نعم»):

«إذاكان السؤال موجباً كان جوابه بـ(نعم) كقولك: أخرج زيدٌ؟ فتقول: نعم، وتقول: (أركب أخوك؟) و(أسار الناسُ؟) و(هل قدم أخوك؟)، جوابه (نعم) ولا يجوز أن تقول فيه (بلى) لأنه موجب، قال الله عز وجل: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُواْ نَعَمْ﴾[11]، وإذا كان السؤال غير موجب كان الجواب بـ(بلى) نحو قولك: (ألم يخرج زيداً؟)، (ألم يركب عمرو؟)، (ألم أحسن إليك؟) فجوابه (بلى) قال الله عز وجل: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[12] فقس عليه إن شاء الله»[13].

---

(10) ينظر: ابن هشام الأنصاري/ 333 ـ 336.

(11) سورة الأعراف، الآية: 44.

(12) سورة الأعراف، الآية: 172.

(13) الجمل: 354.

وقال الشارح في الباب نفسه: «إذا كان السؤال موجباً كان جوابه نعم، كقولك: أخرج زيداً؟ فتقول: نعم، اركب أخوك؟ أسار القوم؟ وهل قدم أخوك؟ جوابه نعم ولا يجوز أن تقول(بلى) لأنه موجب قال الله: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ۖ قَالُوا نَعَمْ ۚ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ وإذا كان السؤال غير موجب كان الجواب ببلى نحو قولك: ألم يخرج زيداً؟ أو لم يركب عمرو؟ أما أحسنت إليك؟ فجوابه بلى، قال الله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ﴾ فافهم»[14].

فلم يغير الشارح في النص غير عبارة «فقس عليه إن شاء الله» أبدلها بقوله: «فافهم» وجعل «أحسن»: «أحسنت»، في حين أننا نجد ابن هشام في (المغني) وقد أفرد لـ(بلى) وحدها بحثاً رائعاً مفصلاً يغني طلاب العربية به عن غيره وقد استشهد فيه بستة شواهد قرآنية، وثلاثة أحاديث شريفة[15].

2 ـ اعتاد ابن هشام تأليف الشروح استدراكاً لما وقع فيه المؤلفون من خلل أو اختصار أو ابتسار أو تفصيلاً لما أجمل، ولأجل هذا ألف «شرح التحصيل والتفصيل ورسالة «فوح الشذا» و«شرح اللمحة»، ناعياً على أبي حيان اختصاره المجحف قال: «ولو شاء أحد أن يسرد جميع أبواب النحو على هذا النحو في ورقة لقدر على ذلك»[16]، في حين لا نجد في شرح الجمل مثل تلك الاستدراكات أو ما يعيبه الشارح على الزجاجي على الرغم من إخلاله في مواضع عدة من كتابه[17] بما يحتاج فيه نص الجمل إلى الشرح والتفصيل، وشاهدنا كثرة الشروح على الجمل وأبياته[18]، ولذا نجد من العلماء من ينص على خلل الكتاب في عنوان شرحه عليه[19].

---

(14) شرح الجمل: 408، وينظر نحو هذا في شرح الجمل: 187، والجمل: 101، 105، وشرح الجمل: 127، والجمل: 31، ومواضع كثيرة جداً في هذا الكتاب.

(15) ينظر: المغني: 135 ـ 155.

(16) شرح اللمحة: 1/ 382.

(17) ينظر: الجمل، 242، 299، 330، 409.

(18) بلغت شروح الجمل في المغرب وحده (مائة وعشرين شرحاً)، ينظر: الإيضاح في علل النحو/ 4.

(19) ينظر: الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل، لابن السيد البطليوسي، تحقيق: سعيد عبد الكريم.

3 ـ اعتاد ابن هشام على الإكثار من شواهده القرآنية في حين تعمّد شارح الجمل الاقتصار على شواهد الجمل نفسها بل الاقتصار على بعض منها دون بعض، على خلاف ما جرت عليه عادة ابن هشام في التزامه المنهج القرآني في هذا[20]، ففي باب (مواضع أن المفتوحة المخففة) يورد الزجاجي شاهدين تكون فيهما (أن) المفتوحة المخففة زائدة، وهما قوله تعالى: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا﴾[21] وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ﴾[22]، في حين يقتصر الشارح على الشاهد الأول ويحذف الشاهد الثاني[23]، ويورد الزجاجي أربعة شواهد قرآنية في تقديم المفعول على الفاعل، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ. . . ﴾[24] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟﴾[25] في حين اقتصر شارح الجمل على الشاهد الأول فحسب[26].

ووهم المحقق فذكر أن الشارح (يعني ابن هشام) قد اعتمد على الآيات القرآنية اعتماداً كبيراً، وقد أخذت مكاناً واسعاً في هذا الشرح مدللاً بها في إثبات حجة نحوية أو وجه إعرابي أو شاهد نحوي، حتى أنّ الآيات في هذا الشرح تزيد على مائة وعشرين آية في مختلف أبواب الكتاب وموضوعاته.

والحقيقة أنّ الشارح لم يزد على شواهد الزجاجي غير شاهدين هما قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[27] وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ﴾[28]، وأما الشواهد القرآنية التي زادت على مائة وعشرين فهي شواهد

(20) ينظر: الشواهد القرآنية في النحو: 28 ـ 65.

(21) سورة العنكبوت، الآية: 33،

(22) سورة يوسف، الآية: 96.

(23) ينظر: الجمل، 353، وشرح الجمل، 407.

(24) سورة البقرة، الآية: 124.

(25) سورة فاطر، الآية: 28.

(26) ينظر الجمل، 10، وشرح الجمل، 108.

(27) سورة العلق، الآية: 1.

(28) سورة الزخرف، الآية: 32.

الجمل نفسها وقد أعاد الشارح الاستشهاد بها، وقال محقق الجمل في سياق إيراده لمصادر الكتاب: «أكثر الزجاجي من الشواهد كما ذكرنا فأورد ما يزيد على عشرين ومائة من الشواهد القرآنية وما يزيد على ستين ومائة من الشعر والرجز»[29].

4 ـ «أما الأحاديث النبوية والأمثال التي وردت في هذا الشرح فهي نادرة»[30]، وهو على خلاف ما اعتاد عليه ابن هشام في مصنفاته فلم يخل كتاب من كتبه حتى مختصراته من الاستشهاد بالحديث على نحو ظاهر.

5 ـ افتقر الكتاب من ذكر آراء العلماء وذكر مصنفاتهم في حين تعد كتب ابن هشام موسوعات كبرى لعرض آراء النحاة السابقين مع الإشارة إلى بعض مؤلفاتهم.

6 ـ لم يكن الشارح فيما يبدو يعلم شيئاً عن شارحي الجمل قبله، ولو كان الشارح هو ابن هشام كما يزعم الزاعم لأشار إلى مواضع الخلاف والاتفاق مع من سبقه أو إلى طائفة من آرائهم نحو إشارته إلى شرح الجمل لابن عصفور[31] وشرح الجمل لابن سيده[32] وشرح الجمل لمحمد بن ميمون العبدري القرطبي[33]، وقد عوّدنا ابن هشام على أن يشير إلى النظائر في مواضعها، ففي شرحه لقصيدة كعب نجده يكثر من الإشارة إلى البغدادي وأبي البركات لأنهما شارحان للقصيدة قبله، فضلاً عن هذا فإن لابن هشام معارضات ومراجعات مع أبي حيان وقد أكثرها عليه، ولأبي حيان شرحٌ للجمل[34] لم يكن ليسلم فيه من متابعة ابن هشام لو كان الأخير من شرح هذا الكتاب.

7 ـ أشار المحقق إلى أنّ الشارح «لا يحمل النص الذي جاء من أجله

---

(29) الجمل: 19،

(30) شرح الجمل، 64.

(31) ينظر: المغني/ 48، والقطر: 327.

(32) ينظر: المغني/ 457، وشرح بانت سعاد: 13.

(33) ينظر: تخليص الشواهد، 459.

(34) ينظر: الجمل (دراسة المحقق)/ 29.

الاستشهاد فوق طاقته، وهذهِ مزية (لابن هشام) انفرد بها في هذا الشرح»[35].

وما عدّه المحقق مزية هو خلل منهجي التزمه الشارح، وما عبّر عنه بتحميل النص فوق طاقته مزية عرف بها ابن هشام، وقد اقترنت بأنواع الاستدلال العقلي والمحاججة الفكرية المطروحة في جل مصنفاته مشفوعة بالاستدراكات العجيبة والتعقيبات النادرة التي لم يخل منها كتاب من كتبه.

8 ـ درج الشارح على ذكر مسلمات لا يلتفت لذكرها عالم، كأن يقول: (من) و(إلى) يخفضان ما بعدهما من الأسماء[36]، أو يقول في حروف المضارعة: «فالألف ألف المتكلم، والياء للغائب، والتاء للمخاطب، والنون للمتكلم. . .»[37].

9 ـ لشارح الجمل طريقة في إعراب العبارات التي ترد في النص لا تشبه بأيّ حال من الأحوال طريقة ابن هشام في إعراب النصوص[38] وهي تشبه إلى حد بعيد طريقة المبتدئين، فيقول ـ مثلاً ـ في إعراب «باب معرفة علامات الإعراب»:

باب: خبر ابتداء على ما تقدم.

معرفة: خفض بإضافة باب إليه.

علامات: خفض بإضافة معرفة إليه.

الإعراب: خفض بإضافة علامات إليه[39].

ولم يرد مثل هذا الضرب من الإعراب كما هو معروف في أيّ من كتب

(35) شرح الجمل، 64.
(36) ينظر: شرح الجمل، 91.
(37) شرح الجمل، 93.
(38) كأن يقول في إعراب (رأيت الزيدَين): مفعول بهما، ويقول في إعراب (رأيت الزيدين): مفعول بهم، ينظر: شرح الجمل، 71، أو أن يقول في إعراب (فتشترك فيهما الأسماء): الأسماء: فاعلة، ينظر: شرح الجمل، 95.
(39) ينظر: شرح الجمل، 94.

ابن هشام على الرغم من كثرة كلامه على الإعراب وتوجيهاته للمعربين.

وللمقارنة بين أسلوب ابن هشام في الإعراب وأسلوب الشارح يمكننا الرجوع إلى مواضع كثيرة جداً في الشذور وقد التزم فيه بإعراب شواهده، آيات وأبياتاً، قال: «والتزمت فيه أنني كلما مررت ببيت من شواهد الأصل ذكرت إعرابه، وكلما أتيت على لفظ مستغرب أردفته بما يزيل استغرابه، وكلما أنهيت مسألة ختمتها بآية تتعلق بها من آي التنزيل، وأتبعتها بما تحتاج إليه من إعراب وتفسير وتأويل»[40].

المحور الثاني: مادة الكتاب العلمية

إنّ في شرح جمل الزجاجي مادة هزيلة لا تليق بسمعة ابن هشام التي شغلت الناس في الأرجاء، حتى قال فيها ابن خلدون قولته الشهيرة: «ما زلنا ونحن بالمغرب...»، فالشارح يخطئ حتى في المسلمات والبديهيات نحو قوله: «كل ساكن ينقلب بحركة ما قبله إن كانت الحركة فتحة انقلب الساكن ألفاً ساكنة وإن كانت الحركة ضمة انقلب الساكن واواً...»[41] ولا يخفىٰ أنّ قوله «كل ساكن..» كلام مغلوط والصواب (وكل حرف علة ساكن...)، وسأذكر في هذا الموضع بعضاً من الآراء التي وردت في شرح الجمل وفي كتب ابن هشام ما يخالفها للاستدلال على أنه ليس بشارح هذا الكتاب، ومنها قول الشارح: «وكسرت الكاف في حموك لأنها كاف المؤنث إذ لا يقال حموك إلاّ للمرأة في والد زوجها»[42]، في حين يقول ابن هشام: «وإنما قلت حموها فأضفت الحم إلى ضمير المؤنث لأبيّن أنّ الحم أقارب زوج المرأة كأبيه وعمه وابن عمه، على أنه ربما أطلق على أقارب الزوجة»[43].

وإذ يتفق الشارح مع الزجاجي في تسمية نائب الفاعل بـ (ما لم يسم

---

(40) الشذور، 10.

(41) شرح الجمل، 86.

(42) المصدر نفسه، 96.

(43) القطر، 47.

فاعله)[44] نجد ابن هشام وقد التزم تسمية الباب بالنائب عن الفاعل[45] في آثاره العلمية، بل ينص في الشذور على رجحان هذهِ التسمية خلافاً للتسمية الأخرى[46].

وزيادة في الاستدلال على براءة ابن هشام من هذا الشرح أُورد بعضاً من الآراء التي ذكرها ابن هشام وهي للزجاجي أو لأحد شارحي (الجمل) ولم تسلم من ملاحظاته عليها تخطئة أو ردّاً في حين يسكت عنها شارح الجمل هذا، دون إبداء رأي في ذلك، ومن تلك المواضع:

- قوله: «وزعم الزجاجي أن من العرب من يبني (أمس) على الفتح، وأنشد عليه قوله: * مُذ أمسا[47] * وهو وهم والصواب ما قدمنا من أنه معرب غير مُنصرف»[48].
- ويخطِّئ صاحب الجمل إجازته جزم المضارع على الطلب بعد فعل منفي[49]، نحو قولهم: «ما تأتينا تحدثنا» برفع تحدثنا عند ابن هشام وجواز جزمه عند الزجاجي[50].
- وينص ابن هشام على عدم معرفة الفراء والزجاجي بأن الحروف ستة واقتصارهم على (خمسة) وعدم إدخالهم (هنو) فيها[51].
- وقوله في باب أبنية المصادر: «وذكر الزجاجي وابن عصفور أن (الفُعْلَ) قياسٌ في مصدر (فَعُلَ) وهو خلاف ما قاله سيبويه»[52].

---

(44) ينظر: شرح الجمل، 57، 76، 164، وينظر: الجمل/ 80.

(45) ينظر: القطر 187، الجامع الصغير 79، وأوضح المسالك 2/ 135.

(46) ينظر: الشذور، 159.

(47) ينظر: الجمل، 299.

(48) القطر: 19، وينظر: الشذور، 100، وقد أشار الدكتور علي فودة نيل إلى هذه المسألة في حديثه عن الكتاب (جزاه الله خيراً)، ينظر: ابن هشام الأنصاري/ 335 ـ 336.

(49) ينظر: الجمل، 210.

(50) ينظر: القطر، 81.

(51) ينظر: الجمل، 5، والشذور: 43، والقطر: 48،

(52) أوضح المسالك، 3/ 237، وينظر: الجمل/ 385.

ـ ويرد ابن عصفور في الوقف بالنون على (إذا) قال: «وجزم ابن عصفور في شرح الجمل بأنه يوقف عليها بالنون وبنى على ذلك من أنها تكتب بالنون، وليس كما ذكر، ولا تختلف القرّاء في الوقف على نحو: ﴿وَلَن تُفۡلِحُوٓاْ إِذًا أَبَدًا﴾[53] أنه بالألف...»[54].

وربما ذكر ابن هشام للزجاجي أو لأحد شرّاح الجمل رأياً قد أغفل الشارح التعليق على مثله، ومن ذلك:

ـ قال ابن هشام: «وإنما لم أقل بدل الكل من الكل حذراً من مذهب مَن لا يجيز إدخال أل على (كل)، وقد استعمله الزجاجي في جملة واعتذر عنه بأنه تسامح فيه موافقة للناس»[55].

ـ ويذكر ابن هشام لابن سيده في شرح أبيات الجمل رأيه في أن ياء (غدايا) جاءت لتناسب (عشايا) في نحو (غدايا وعشايا)[56].

المحور الثالث: أوهام المحقق

وهي على قسمين: أوهام تتعلق بطريقة التحقيق العلمية، وأوهام اجترحها المحقق للاستدلال على اتساق منهج شارح الكتاب مع منهج ابن هشام في شروحه المتعددة، وقد خفي عليه أن ابن هشام لا يشرح كتاباً إلا ويقدم لقارئه شيئاً جديداً ويضيف على النص ما يغني به طالبه، لذا يثير المحقق سؤالاً: هل ابن هشام لم يأت بشيءٍ جديد؟ فيجيب: «إن ابن هشام جاء بأشياء جديدة منها أنَّ كتاب (الجمل) كان كتاباً موجزاً، وابن هشام وضحه وحلّ طلاسمه»[57]، في حين أنّ شارح الكتاب لم يفعل هذا إلا في الصفحات الأولى من الكتاب ثم انصرف إلى ترديد مادة الجمل ترديداً عقيماً كما رأينا في الصفحات السابقة.

---

(53) سورة الكهف، الآية: 20.

(54) القطر: 327، وينظر: شرح الجمل (ابن عصفور) 2/ 170.

(55) القطر: 309، وينظر: الجمل: 24 ـ 25.

(56) ينظر: شرح بانت سعاد، 13.

(57) شرح الجمل، 57.

ولكي يستدل على أنَّ الشارح أكثر من الشواهد القرآنية ركب المحقق منزلقاً فادّعى أنه قد اعتمد على الآيات القرآنية وأنها قد أخذت مكاناً واسعاً وعددها يربو على مائة وعشرين شاهداً وأن ذلك من عناية الشارح بشواهده، والحقيقة ـ كما أشرت قبل ـ إن هذهِ الشواهد هي شواهد الزجاجي في (جمله) لم يزد عليها الشارح إلاّ شاهدين.

أمّا الشكوك التي يمكن أن تثار حول التحقيق فيمكنني إجمالها فيما يأتي[58]:

1 ـ يثير اسم المخطوطة في الصفحة الأولى شكوكاً علمية في دقة النسخ، فلقد كتب على الجهة اليسرى من الصفحة: شرح الجمل الكبرى «الجمل للزجاجي» ولم أعثر على من نعت الجمل بالكبرى، ولو كانت كذلك لما احتاجت إلى تلك الشروح الكثيرة التي عالجت ابتسار جمل الزجاجي في كتابه.

2 ـ في الصحفة الأولى أوهام لا يطمئن إليها أيُّ باحث علمي دقيق، منها سنة وفاة ابن هشام، وهي خلاف ما استقر للدارسين، فابن هشام كما هو معروف قد توفي ليلة الجمعة لخمس من ذي القعدة سنة (761)، (1360) في حين نجد وفاته في المخطوطة: ليلة الجمعة (4) ذي الحجة وهذا وهم ظاهر.

3 ـ اعتمد المحقق في توثيق المخطوطة على كتابي: كشف الظنون، وهدية العارفين إذ أشارا إلى الكتاب، وفي الكشف والهدية من الأوهام ما لم يسلم منه ابن هشام نفسه إذ يذكر حاجي خليفة أن وفاته في (762) وهذا ما لم يقله أحدٌ سواه[59]، وذكر له كتاب (تلخيص الانتصاف من تفسير الكشاف)[60]، وهو مشكوك في نسبته له[61]، وذكر له كتاب شرح الجامع

(58) ينظر: المصدر نفسه.

(59) ينظر: كشف الظنون/ 2/ 1477، وينظر: شرح القطر، 9 وينظر: الشذور، 9.

(60) ينظر: كشف الظنون، 2، 1477.

(61) ينظر: الجامع الصغير (ن).

الصغير في فروع الحنفية[62] وهو مشكوك في نسبته له كذلك[63]، وهذا في حقيقة الأمر تخليط وتكثير لمؤلفات الرجل لا مسوغ لها، وأمّا ما ذكر لابن هشام في الهدية فأضعاف ما وقع به حاجي خليفة من وهم؛ فقد ذكر البغدادي أن كتاب (موقد الأذهان) هو المشهور (بألغاز ابن هشام)[64] وهما كتابان على وجه التحقيق، كما ذكر فيه أن (أوضح المسالك) والتوضيح كتابان وهما كتاب واحد[65]، ونسب له كتاب شرح الجامع الصغير في فروع الحنفية (المشار إليه)[66]، ومن أوهامه نسبة كتاب شرح الجمل لابن هشام، الذي نحن بصدد الحديث عنه[67]، ونسب له كتاب التيجان وهو لابن هشام المعافري المؤرخ صاحب السيرة[68].

4 ـ اعتمد المحقق في توثيق المخطوطة على وجود صورة منها في معهد المخطوطات في الجامعة العربية، ولا يعد هذا مصدراً من مصادر توثيق المخطوطات إذ ليس من واجب المعهد التحقيق في نسبة المخطوطات إلى أصحابها، وإنما حفظ التراث وتقديم الخدمات العلمية للباحثين.

5 ـ اعتمد المحقق على إشارة بعض الرسائل الجامعية كاللمحة البدرية، إلى نسبة الكتاب لابن هشام وهذا غريب إذ إن مؤلفي هذهِ الرسائل ينقلون كغيرهم من كتب الفهارس أمثال (كشف الظنون) و(هدية العارفين) وغيرهما فلا تعد مثل هذهِ الإشارات مما يطمئن لها الباحث العلمي في تحقيق نسبة مخطوطة إلى صاحبها.

6 ـ قارن المحقق بين أسلوب ابن هشام في شروحه المتعددة وأسلوب هذا

---

(62) ينظر: كشف الظنون/ 2/ 563.

(63) ينظر: الجامع الصغير (م).

(64) ينظر: هدية العارفين: 1/ 465.

(65) ينظر: المصدر نفسه.

(66) ينظر: المصدر نفسه.

(67) ينظر: المصدر نفسه.

(68) ينظر: مسائل في إعراب القرآن، 147، وينظر: نصوص محققة/ 691.

الشرح فوجد (على حدّ زعمه) الأساليب متشابهة تماماً وهذا ما حاولت نقضه في المحور الأول، ولا أجد للرجل فيما يدعيه حجة مقبولة.

وبعد، فلقد اعتمدت في هذه الدراسة على استقراء السمات العامة والخاصة في منهج ابن هشام، ومعرفة خصائصه الفنية التي التزمها نهجاً مطرداً في آثاره جميعها، ولا سيما منهجه في التزام الشواهد القرآنية والإكثار من إيرادها وطريقة عرضها بين شواهده الأخرى، واعتماداً على هذا كله يتبيّن لي بما لا يقبل الشك أن كتاب (شرح جمل الزجاجي) لا يمكن أن يكون لابن هشام قطعاً.

المصادر والمراجع

أولاً ـ الرسائل الجامعية:

1 ـ **الشواهد القرآنية في النحو عند ابن هشام الأنصاري**. محمد سامي أحمد، رسالة دكتوراه، كلية التربية (ابن رشد)، جامعة بغداد، 1998م.

ثانياً ـ المطبوعات:

1 ـ **ابن هشام الأنصاري، آثاره ومذهبه النحوي**. عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، 1985م.

2 ـ **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**. جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط6، دار الفكر العربي، بيروت، 1974م.

3 ـ **الإيضاح في علل النحو**. أبو القاسم الزجاجي، تحقيق: د. مازن المبارك، ط5، دار النفائس، بيروت، 1986م.

4 ـ **تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد**. جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق وتعليق: د. عباس مصطفى الصالحي، ط1، المكتبة العربية، بيروت، 1986م.

5 ـ **الجامع الصغير في النحو**. ابن هشام الأنصاري، تحقيق وتعليق: د. أحمد محمود الهرميل، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م.

6 ـ **الجمل في النحو**. أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: علي توفيق الحمد، ط4، مؤسسة الرسالة ـ دار الأمل، 1988م.

7 ـ **الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل**، ابن السيد البطليوسي، تحقيق: سعيد عبد الكريم سعودي دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م.

8 ـ **شرح جمل الزجاجي**. ابن عصفور الأشبيلي، تحقيق: د. صاحب أبو جناح، مطابع مديرية الكتب، العراق، 1982م.

9 ـ **شرح جمل الزجاجي**، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، دراسة وتحقيق: د. علي محسن مال الله، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1985م.

10 ـ **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط8، مطبعة السعادة، مصر، 1960م.

11 ـ **شرح قصيدة بانت سعاد**. ابن هشام الأنصاري، مصر، 1290هـ.

12 ـ **شرح قطر الندى وبل الصدى**. جمال الدين بن هشام الأنصاري. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط11. مطبعة السعادة. مصر. 1963م.

13 ـ **شرح اللمحة البدرية في علم اللغة العربية (الكواكب الدرية)**. لابن هشام الأنصاري. دراسة وتحقيق: د. هادي نهر/ ساعدت الجامعة المستنصرية على طبعه. العراق، 1977م.

14 ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى. بغداد.

15 ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط5، دار الفكر، بيروت، 1979م.

16 ـ **نصوص محققة في اللغة والنحو**. تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، بغداد، 1991م.

17 ـ **هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين)**. إسماعيل باشا البغدادي، استانبول، 1951م، أعادت طبعه بالأوفست المكتبة الإسلامية، طهران، 1387هـ.

ثالثاً ـ الدوريات:

1 ـ **مجلة المورد**. المجلد الثالث، العدد الثالث، بغداد، 1974م، (مسائل في إعراب القرآن/ ابن هشام الأنصاري/ تحقيق: د. صاحب أبو جناح).



إن قضية التربية في العصر الحديث هي واحدة من أهم القضايا، والتحديات التي تواجه المجتمع الإسلامي، بل لعله من المبالغة أو التزيد أن يقال إن أغلب التحديات التي تواجه المجتمع المسلم اليوم هي تلك التبعية لمناهج التربية الغربية وانحسار منهج التربية الإسلامية الذي يتصف بالشمول والتكامل والأصالة والاستمرارية[1] ويتمثل هذا التكامل في خمس خصائص هي:

1 ـ الجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل.

---

(1) عبد الغني عبود، الأيديولوجية والتربية في الإسلام، الكتاب السنوي وعلم النفس، دار الثقافة، للطباعة والنشر بالقاهرة، 1976م، ص45.

2 ـ الجمع بين الروح والجسم والعقل.

3 ـ الجمع بين التربية الفردية والاجتماعية للفرد.

4 ـ الربط بين الأهداف الوطنية والأهداف الإنسانية.

5 ـ مراعاة التوازن بين جوانب التربية المختلفة الجسمية والروحية والعقلية والاجتماعية والنفسية، وذلك لتكوين الطفل الذي يتمتع بمستوى عال من الصحة النفسية فالتربية هي عملية تنشئة اجتماعية للطفل لإعداده إنساناً قادراً على المساهمة الفعالة في الحياة الاجتماعية بمختلف مكوناتها. ومن واجب المسلمين العمل على الاستفادة من كل فرصة مناسبة للوصول بالطفل المسلم إلى كماله الإنساني من خلال العملية التربوية في الأسرة والمدرسة[2]. ولم تكن التربية الإسلامية في عصور الإسلام المختلفة تقف بمعزل عن التطور الحضاري الكبير الذي تم في العالم، بل كان من بين أهدافها تربية الناشئة على الانفتاح على الغير ودون انكماش على نفسها ودون تفريط في مقومات شخصيتها، فالحضارة الإسلامية قامت على الحوار البناء وعلى الأخذ والعطاء، وبذلك استطاعت استيعاب مكتسبات العلوم التي ازدهرت في حضارات أخرى وأضافت إليها وأغنتها فأخرجت للعالم حضارة مزدهرة متألقة في جميع ميادين العلم والمعرفة وكانت التربية الإسلامية ـ في عصور القوة ـ تواكب هذا التطور وتشد أزره، بل كانت تسبقه في كثير من الأحيان[3] وتقوم التربية الإسلامية على أساس أن العبادة الصحيحة لله هي وسيلة التزكية للنفس الإنسانية التي يشير إليها القرآن الكريم ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[4] وهي كذلك وسيلة التربية ذلك أن الهدف الأخير للتربية هو تزكية النفس.

---

(2) عبد الرحمن صالح عبد الله، دراسات في الفكر التربوي الإسلامي ـ الطبعة الأولى مؤسسة الرسالة دار البشير 1988م ـ ص102.

(3) عبد الغني عبود، الأيديولوجية والتربية، ص420.

(4) سورة الشمس، الآيات: 7 ـ 10.

وتقسم أهداف التربية الإسلامية إلى أهداف دينية وعقلية وثقافية ونفسية[5]

ويقسمها الدكتور: عبد الحميد الهاشمي، إلى أهداف قريبة مباشرة تسعى إليها التربية في قوة الجسم ونشاط تفكيره واستغلال وقته وهو ما يحمل مضمون وظيفة التربية، وأهداف بعيدة تقوم على السياسة العامة للتربية والتعليم والفلسفة والمبادئ التي تقوم عليها في بناء شخصية الإنسان للحياة المتكاملة[6] وتمتاز التربية الإسلامية عن غيرها من أنواع التربية المعاصرة والحديثة بالهدف البعيد المشترك الذي يحفظ للإنسان إنسانيته في سمو الروح وعزة النفس، إلى جانب نشاط الجسم وسلامة النمو الفكري والعلمي والعقلي، والهدف البعيد العام يهتم بنظرة الإنسان لنفسه ولأخيه الإنسان وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، وعلاقته بخالقه سبحانه وتعالى وبذلك نجد أن الهدف العام: هو الذي يرعى الإنسان كله في جميع مجالاته التكوينية من جسم وعقل وروح وخلق وسلوك، وتتصف الأهداف العامة للتربية الإسلامية بأمرين:

الأول: أنها تبدأ بالفرد وتنتهي بالمجتمع الإنساني عامة، **والثاني**: أن هذه التربية تبدأ بالدنيا وتنهي بالآخرة بأسلوب متكامل متناسق[7]

وفي هذا المجال يذكر الدكتور: ماجد عرسان الكيلاني [8] أهداف التربية الإسلامية كما يلي:

1 ـ تعريف الإنسان بخالقه وبناء العلاقة على أساس من ربانية الخالق وعبودية المخلوق، نرى ذلك في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[9]

---

(5) أسماء حسن فهمي (مبادئ التربية الإسلامية) لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1947 ـ ص240.

(6) عبد الحميد الهاشمي (الرسول العربي المربي) الطبعة الأولى دار الثقافة 1981م/ ص383 ـ 387.

(7) محمد عطية الأبراشي (التربية الإسلامية وفلاسفتها) الطبعة الثانية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه ـ القاهرة 1969م ـ ص3031.

(8) ماجد عرسان الكيلاني (تطور النظرية التربوية في الإسلام) الطبعة الثانية، دار ابن كثير 1985/ ص 37 ـ 43.

(9) سورة الذاريات، الآية: 56.

فالتربية الإسلامية تهدف إلى تنشئة الإنسان الذي يعبد الله ولا يشرك به شيئاً، وقد أوجد الله الإنسان على الأرض ليكون خليفة يحقق طاعة الله، ويهتدي بهديه، فالهدف الأساسي للإنسان في الكون هو عبادة الله والخضوع له، والخلافة في الأرض ليعمرها بتحقيق شريعة الله وطاعته، ودعت إلى الربط بين القول والعمل والسلوك والاتجاه، ومن ثَمَّ فإن التربية الإسلامية تعنى بتنشئة الطفل تنشئة إسلامية حرة يهتدي فيها إلى معرفة خالقه فيعبده ويعمل وفق أوامره ويتجنب نواهيه ويتعلم أن يعيش عيشة تضمن له السعادة في الدارين الدنيا والآخرة.

2 ـ تطوير سلوك الفرد وتغيير اتجاهاته بحيث تنسجم مع مبادئ التربية الإسلامية يقول تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾[10].

3 ـ تدريب الفرد على مواجهة متطلبات الحياة وذلك بدفعه للعمل وتنمية الجانب المهني عنده استجابة لقوله تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[11] وقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ﴾ [12].

4 ـ تقوية الروابط بين المسلمين ودعم تضامنهم عن طريق توحيد الأفكار والقيم قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[13] وبذلك تكون التربية الإسلامية عاملاً فعالاً في تماسك المسلمين ولمِّ شملهم وتوحيد جهودهم وجعلهم جميعاً على قلب رجل واحد.

5 ـ تربية النشْء على الخير والتعاون وتعريفهم بحقوقهم وواجباتهم كما أرادها

---

(10) سورة الأعلى، الآيات: 14 ـ 17.

(11) سورة الملك، الآية: 15.

(12) سورة الأنبياء، الآية: 80.

(13) سورة الأنفال، الآية: 72.

الله قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[14]
وبذلك تؤدي التربية الإسلامية دورها في تنمية روابط الأخوة والتعاون بين المسلمين وتعمل على لَمِّ شملهم وتوحيد جهودهم من أجل نصرة قضايا الإسلام العادلة.

6 ـ القيام بمهمة الدعوة الإسلامية ذلك أن المجتمع المسلم هو الذي يعمل على أن يكون في مستوى المسؤولية المنوطة به في الدعوة إلى الله تعالى ويبذل قصارى جهده في سبيل تحقيقها في أي عصر وفي أي مكان ومهمة التربية الإسلامية هي مساعدته في تحقيق ذلك.

وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[15] وجاء أيضاً قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ﴾[16] وقوله تـعـالـى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[17] وانطلاقاً مما تقدم يمكن إجمال الأهداف المتوخاة من التربية الإسلامية في هدفني أساسيين:

- تكوين المواطن الصالح المؤمن بالله والمقتدي بسيرة رسول الله ﷺ في فكره وعمله.
- تكوين المجتمع الصالح المهتدي بالقرآن شريعة للمجتمع في جميع شؤونه، وبذلك يتحقق العدل والخير والحق في المجتمع الإسلامي.

إن التربية في نظر الإسلام هي الحياة من مهدها إلى ختامها، وهي حياة نامية متجددة إنسانية تسعى لرخاء الإنسان ومجتمعه من خلال صلته بالله خالقه، وهذه الصلة شاملة لكل ما يقوم به الإنسان من عمل وفكر أو شعور ما دامت

---

(14) سورة المائدة، الآية: 2.

(15) سورة التوبة، الآية: 33.

(16) سورة آل عمران، الآية: 110.

(17) سورة فصلت، الآية: 33.

وجهته إلى الله تعالى وهذه الصلة تعد منهج حياة يستوعب كل حياة الإنسان، ويشتمل على ما يقوم العبد به من أقوال وأفعال أو أحاسيس أو أي جزء من سلوكه، وفي إطار النظرة الشمولية للصلة بين الإنسان وخالقه. وتهدف التربية الإسلامية إلى جانب إحداث التغيير الأيديولوجي في النفوس إلى إعداد الإنسان العابد[18] وفي الدراسة التي أجراها الأستاذ/ محمد عطية الإبراشي، في مجال التربية الإسلامية أشار إلى خمسة أهداف أساسية للتربية الإسلامية[19] هي كالآتي:

1 ـ الوصول إلى الخلق الكامل، فقد أجمع المسلمون على أن التربية الخلقية هي روح التربية الإسلامية، وعلى هذا الأساس من الممكن تلخيص الغرض الأساسي من التربية الإسلامية في كلمة واحدة وهي الفضيلة والتقرب إلى الله. وحسب هذا الغرض فإن كل درس ينبغي أن يكون درس أخلاق، وكل معلم ينبغي أن يراعى الأخلاق، ويكون قدوة طيبة لتلاميذه في سلوكه، وعليه فإن التربية الإسلامية تهدف أولاً لتحريك الدوافع الخيرة، والرغبة الصادقة لتلقي المعلومات ثم تعنى بالأوضاع النفسية للمتعلم وتغذي عواطفه وهذه بدورها تحرك الإرادة التي تقود إلى الفعل الذي يجعل المعرفة الجديدة مؤثرة في حياة الإنسان ومطورة لسلوكه وأخلاقه.

2 ـ الدعوة للحياة الدنيا والآخرة، فقد اهتمت التربية الإسلامية بالنواحي الدينية والدنيوية معاً، واعتبرت الإعداد للحياتين هدفاً من أهدافها العامة الأساسية، وقد يصل إلى درجة الهدف الأعلى والنهائي.

3 ـ الإعداد لكسب الرزق والعناية بالنواحي النفعية، فالتربية الإسلامية لم تكن كلها دينية وخلقية وروحية فحسب، بل كان لها اهتمام نفعي في أهدافها ومناهجها وأنشطتها، وكان المربون المسلمون من أمثال الفارابي وابن

---

(18) عبد الفتاح جلال (من الأصول التربوية في الإسلام) المركز الإقليمي للتعليم الوظيفي للكبار، مصر 1977، ص82.

(19) محمد عطية الابراشي (التربية الإسلامية وفلاسفتها) الطبعة الثانية، مرجع سابق ص22 ـ 25.

سينا وإخوان الصفا والغزالي وابن خلدون يرون أن الكمال الإنساني لا يتحقق إلا بالتربية المتكاملة والتوفيق بين الدين والعلم.

4 ـ تنمية الروح العلمية لدى المتعلم وحثه على طلب العلم لذات العلم، وتوفير إمكانية التعليم في كل مرحلة وإعادة النظر في المناهج التربوية بحيث تستقي مكوناتها ومحتوياتها وطرقها من التراث الإسلامي حتى نضمن تكوين جيل متحرر من التبعية والتقليد الأعمى ومحصن ضد التيارات الهدامة والغزو الثقافي والاستلاب الحضاري.

وقد عرف المسلمون المؤسسة التربوية منذ اللحظات الأولى لبدء نزول الوحي على قلب النبي ﷺ، فكانت دار الأرقم بن الأرقم أول مؤسسة تربوية حيث كان الرسول الأعظم يجمع القلة القليلة، التي آمنت به في هذه الدار، يستخلص نفوسها، ويعلمها آيات القرآن التي ينزل بها الروح الأمين على قلبه، ويشكلها أيديولوجيا بما يتفق وتعاليم الإسلام الحنيف ثم توالت بعد ذلك مؤسسات التعليم التي لم تكن جامدة بل كانت مرنة متطورة، مستجيبة لحاجات الزمان والمكان. فعندما هاجر المسلمون من مكة إلى المدينة فتحت ثاني مدرسة في الإسلام وهي المسجد[20].

5 ـ التربية المهنية للطفل: فالطفل ينبغي أن يجيد مهنة من المهن أو فناً من الفنون أو صناعة من الصناعات لكي يحيا حياة شريفة مع المحافظة على الناحية الروحية والبدنية. فالتربية الإسلامية بالرغم من تركيزها على الجانب الروحي والخلقي، فإنها لم تهمل إعداد الفرد للحياة، وكسب العيش والرزق، وأولت عنايتها بتربية الجسم والعقل، والقلب والوجدان والإرادة والذوق، واللسان والشخصية، ويظهر هذا الغرض واضحاً من قول ابن سينا: (إذا فرغ الصبي من تعلم القرآن وحفظ أصول اللغة نظر عند ذلك إلى ما يراد أن تكون صناعته فيوجه لطريقه)[21] وبذلك نرى أن

---

(20) عبد الغني النوري وعبد الغني عبود (نحو فلسفة عربية للتربية)، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى 1976 ـ ص273.

(21) محمد عطية الابراشي (التربية الإسلامية وفلاسفتها) مرجع سابق ص221.

التربية الإسلامية تهتم بالإعداد المهني والتقني، للأفراد حسب استعدادهم ومواهبهم، وتجعله واجباً من واجبات الكفاية لكي يكون في كل بلد من يَسُدُّ حاجته وحاجة أبنائه من الصناعات المختلفة تحقيقاً لمبدأ الاكتفاء الذاتي وعدم الاعتماد على الغير ويتم ذلك في إطار احترام العمل بأشكاله المختلفة، وإتقان الإنسان لم يصنع والتحلي بالإخلاص والصدق والأمانة فيه[22].

ويلخص الدكتور: محمد فاضل الجمالي الأهداف التربوية التي اتجه إليها القرآن الكريم في الأهداف الرئيسية الآتية[23]:

1 ـ تعريف الإنسان بمكانته بين الخليقة وبمسؤولياته الفردية والاجتماعية في هذه الحياة.

2 ـ تعريف الإنسان بعلاقاته الاجتماعية ومسؤولياته ضمن نظام اجتماعي إنساني.

3 ـ تعريف الإنسان بالكون وخالق الكون وحمله على إدراك حكم الخالق في إبداعه، وتمكين الإنسان من استثمار موارده وتسخيرها فيما يعود بالنفع العام على المجتمع.

4 ـ حث الإنسان على تقوى الله وعبادته، لأن هدف التربية في الإسلام هو (العبادة) وما تحدثه من أثر في سلوك الإنسان. فالله سبحانه وتعالى خلق الناس جميعاً لعبادته وأرسل الرسل إليهم ليأمرهم بعبادته سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[24].

---

(22) إسحاق أحمد فرحان (التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة) الطبعة الثانية، دار الفرقان 1991 ـ ص56.

(23) محمد فاضل الجمالي (الفلسفة التربوية في القرآن) دار الكتاب الجديد بيروت 1966، ص13 ـ 32.

(24) سورة النحل، الآية: 36.

وقد لاحظ الدكتور: الجمالي أن الأهداف الثلاثة الأولى تعتبر وسائل مؤدية إلى الهدف الرابع الذي هو معرفة الله وتقواه، فمعرفة النفس ومعرفة النظام الكوني ما هي إلا وسائل ترتقي بنا إلى معرفة الخالق وبذلك تعمل التربية الإسلامية على تنشئة الإنسان على تقوى الله ونيل رضاه بطاعة أوامره وتجنب نواهيه.



ابن خلدون نتاج مميز للحضارة العربية ـ الإسلامية... نتاج عبقري، استطاع أن يغطي مجموعة من الحقول المعرفية، بل أن يبدع أخرى جديدة، كعلم الاجتماع مثلاً، أو ما كان يسميه هذا العالم الفذ بـ: طبائع العمران.

لقد أشبع الدارسون الفكر الخلدوني بحثاً، وتناولوه من نواح متعددة... حتى أصبح هذا كله يشكل مكتبة مستقلة، جزء منها باللغات الأوروبية الرئيسة. لهذا لا أنوي هنا دراسة هذا الفكر المتقدم، ولا حتى عرضَه باختصار... لكنني أنتهز هذه الفرصة لأدعو القارئ الكريم إلى قراءة مقدمته الشهيرة لكتابه في التاريخ[1].

(1) مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

بينما أقتصر هنا على بسط بعض آرائه في الأبستيمولوجيا، وخصوصاً منها قضية طبيعة العقل وحدوده.

الوجود. الموضوعي للعالم:

وابن خلدون ـ كسائر مفكري الإسلام ـ يعتقد في الوجود الموضوعي للعالم الخارجي، ولذا رفض رأي بعض المتصوفة الذين اعتبروا أن الموجودات كلها مشروطة بوجود المدرك البشري لها ـ حسياً كان أم عقلياً ـ، بحيث لو فرضنا عدم هذا المدرك ـ أي غياب آلات الإدراك ـ لم يكن في الوجود تفصيل، بل يكون واحداً وبسيطاً، كالنائم التي يعتبر ما حوله ـ بالنسبة إليه ـ في حكم المعدوم. ويستدل ابن خلدون على بطلان هذا الكلام بالحس والبداهة، معتقداً أن محققي الصوفية يرون أن الذي يذهب هذا المذهب إنما يتوهم، فيخطِّؤونه[2].

العقل بين الغيب والشهادة:

وإذا كان من أهم ما يمتاز به الإنسان عن كثير من المخلوقات: العقل، وما ركب الله تعالى فيه من أنواع الإدراك... فإن ابن خلدون يميز في عمل هذا العقل بين مجالين هامين وكبيرين: أحدهما مجال مقفل أمام العقل بسبب طبيعته الذاتية التي جعلت منه أداة عاجزة عن اختراق هذه الدائرة، وهي أساساً عالم الغيب. والآخر مجال مفتوح للعقل، هو الفارس فيه والأصل والحكم... وهو ـ بشكل رئيس ـ عالم الشهادة. وهذا التمييز عظيم الشأن، بل هو من أخطر ما جاءت به نظرية المعرفة الإسلامية، ومن أبعده أثراً في مختلف نواحي الحياة، بما فيها الحياة الفكرية والعلمية والتقنية... ولم ينتبه الفكر الغربي إلى أهمية هذاالفصل، قبل كانط.

---

(2) راجع المقدمة، ص352 (أثناء كلامه عن: علم التصوف) وقد اعتمدت على نسختين: الأولى عن مطبعة محمد عاطف بالقاهرة، دون تاريخ. والثانية ضبطها خليل شحادة وراجعها سهيل زكار، عن دار الفكر، طبعة ثانية، سنة 1988.

لقد اعتبر ابن خلدون أن صناعة الحساب شريفة، «ينشأ عنها ـ في الغالب ـ عقل مضيء درب على الصواب»[3]. ويقول ـ في فرع آخر من الرياضيات ـ: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بيِّنة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها ونظامها... وكان شيوخنا ـ رحمهم الله ـ يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران...»[4] أما علم الهيئة ـ أو الفلك ـ فهو أيضاً صناعة شريفة وعلم جليل...[5] وكذلك استطرد ابن خلدون في حديثه عن كثير من العلوم، كالطبيعيات، والطب، والفلاحة..

لكن الغيبيات بخلاف هذا، إذ لا يوجد ـ ولا يمكن أن يوجد ـ علم بشري يستطيع إدراكها: «الغيوب لا تدرك بصناعة ألبتة، ولا سبيل إلى تعرُّفها، إلا للخواص من البشر، المفطورين عن عالم الحس إلى عالم الروح»[6]. وهم الأنبياء خاصة.

ولذلك نحن لا نستطيع أن ندرك حقيقة هذه الغيوب، وأعظمها الخالق... بل نحن مدعوون إلى التصديق بها: «اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرده به... وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا، لم يعرِّفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذاك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا...»[7] وإنما عرّفنا ببعض صفاته. قال ابن خلدون: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلٰهية وكل ما وراء طوره، فإن

(3) المقدمة، ص359.

(4) المقدمة، ص361 ـ 362. في الأصل: جليلة، وأظنه خطأ.

(5) المقدمة، ص363.

(6) المقدمة، ص86.

(7) المقدمة، ص345.

ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك. على أن الميزان في أحكامه صادق، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفطنْ في هذا الغلط ومن يُقدِّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه»[8].

وإنما قَصُر العقل عن استيعاب جميع الوجود، لأنه لم يزود بجميع آلات الإدراك والمعرفة التي تُخوِّل له الوصول إلى كل الموجودات، كما أن من فقد حاسة ما ـ من الحواس الخمس ـ يغيب عنه قسم من الواقع. يقول القاضي ابن خلدون: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرِك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات. ولولا ما يردُّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به، لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم، ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط. فاتَّهِم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»[9].

---

(8) المقدمة، ص343 ـ 344.

(9) المقدمة، ص343.

العلاقة السببية :

ويتعرض ابن خلدون لمشكلة فلسفية كبيرة هي العلِّية ـ أو السببية ـ، فيُقدمها مثالاً لتعقد الوجود واستحالة الإحاطة به وفهمه كاملاً. . . وفي الوقت نفسه يُعلل بها عجز العقل البشري عن بلوغ هذه الإحاطة وإدراك كنه الأمور. وهو في رأيه هذا تَبَع للأشاعرة الذين كان لهم موقف مميز ومعروف من قضية السببية، سبقوا به هيوم خصوصاً، وكذا فلاسفة الوضعية. لكن ابن خلدون أحسن تقديم هذا الرأي الكلامي والتعبير عنه، قال: «اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونه. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلا بد له من أسباب أخرى. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه وتعالى، لا إله إلا هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً ويحار العقل في إدراكها وتعديدها. فإذاً لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل، وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه. إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مباديها وغاياتها. وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلاً عن الإحاطة. وتأمّل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يجلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة: ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ

﴿يَلۡعَبُونَ﴾[10]. وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلّت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين، نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين. ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك واختيارك بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرزنا منها. فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[11]. فلذلك أُمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، لترسخ صفة التوحيد في النفس، على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا، لاطلاعه على ما وراء الحس. قال ﷺ: «**من مات يشهد أن لا إلٰه إلا الله دخل الجنة**». فإن وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقّت عليه كلمة الكفر؛ وإن سبح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد واحد، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة. فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق... وإذ تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذاً التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به [أي الله] إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراك»[12].

إبطال الفلسفة الإلٰهية:

ولما كان البحث في أسباب الحوادث وعلل الأشياء بهذا التشعب

---

(10) سورة الأنعام، الآية: 91.

(11) سورة الإسراء، الآية: 85.

(12) المقدمة، ص342 ـ 343 ـ 344. هذا النص من أفضل ما يوجد في التعبير عن موقف الأشاعرة من مشكلة السببية.

والتعقيد، حيث يستحيل كشف السلاسل السببية اللانهائية للموجودات... فإن من الطبيعي أن يرفض ابن خلدون قيام الفلسفة. خاصة في شقها الميتافيزيقي الإغريقي، والتي هي ـ بالأساس ـ مزيج من فلسفات أرسطو وأفلاطون وأفلوطين.

لقد زعم هؤلاء وأتباعهم ـ ومنهم ابن سينا والفارابي... ـ «أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل»[13].

وقد عوّل الفلاسفة لأجل اكتشاف هذا الوجود على «قانون يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق»[14]. وعماد هذا المنطق ـ كما شرح ذلك ابن خلدون[15] ـ هو التجريد، بالانطلاق من صور معينة إلى أخرى أعم منها وأشمل. فيبدأ الذهن بالموجودات الشخصية ـ أو الفردية ـ المحسوسة فيجرد منها صوراً تنطبق على جميع الأشخاص، وهي المعقولات الأوائل. ثم يؤلف الذهن بين هذه المعقولات أو المعاني، وبين غيرها مما يشترك معها في معنى ما، فيشكل المعقولات الثواني.. وهكذا، حتى ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، والتي لا تجريد بعدها، وهي الأجناس العالية. والمقصود أن الفيلسوف يعتبر أنه «إذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة طلبت صور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني [أي بناء علاقات]، ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً»[16]. فيكفي الآن لإنتاج معرفة صادقة عن الوجود ألا تخطئ في

---

(13) المقدمة، ص401.

(14) المقدمة، ص401.

(15) راجع: المقدمة، ص401 ـ 402، (فصل في إبطال الفلسفة).

(16) المقدمة، ص402.

إقامة البراهين واستنتاج القضايا. . . أي يكفي المنطق الصحيح.

وحاصل ما آلت إليه هذه الطريقة الفلسفية «أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي، بحكم الشهود والحس. ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس، من قبل [أي بسبب] الحركة والحس في الحيوانات. ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكم؛ فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية، ووجب أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان. . .»[17] ثم ـ بالمنطق نفسه ـ قالوا: توجد عشرة أفلاك، مع كل فلك عقل، ومنها العقل الفعال. . . والوجود يتدرج من عالمنا إلى الفلك الأقرب وعقله الخاص. . . إلى المبدأ الأول، وهو الواحد. . . والتفاصيل في هذا كثيرة، لكنها لا تهم، لأن غرضي هنا أن أوضح للقارئ كيف أمل هؤلاء الفلاسفة في فهم الكون بأسلوب منطقي صوري.

في قصور المنطق:

ولابن خلدون رد هام وعميق على هذا الطريق، بل هو أشد عقلانية وأكثر احتراماً للعقل من الفلاسفة القدماء الذين قصد إلى الرد عليهم. وخلاصته أن «البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه قاصرة وغير وافية بالغرض»[18]، لأن المنطق لا يكشف عن الوجود ولا يعطينا معرفة حقيقية به.

وتفصيل هذا أن المنطق لا ينفع لا في عالم المادة أو الطبيعة، ولا في عالم الروح وما وراء الحس. أما «في الموجودات الجسمانية ـ ويسمونه العلم الطبيعي ـ فوجه قصوره [أي المنطق] أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة ـ كما في زعمهم ـ وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام كلية عامة والموجودات الخارجية متشخِّصة بموادِّها، ولعل في

(17) المقدمة، ص402.

(18) المقدمة، ص403.

المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين...»[19] هذه هو سبيل المعرفة في الطبيعيات: الحس والتجربة، لا مجرد التأملات النظرية الفارغة التي تبني عوالم من الأوهام ـ كنظرية الفيض والفلك الفلسفي ـ، ثم تقتنع بها وتُصر على حمل الناس عليها بدعوى أنها مقتضى العقل اليقيني.

ونظراً لعقم هذه الطريقة المنطقية في مجال الطبيعة... فقد عُدَّت لاحقاً من أهم أسباب عدم ظهور العلم التجريبي في العالم القديم، قبل الإسلام. حتى قال عالم المنطق الإنجليزي المعاصر برتراند راسل: إن الله لم يبتل البشرية بالفقر ولا بالجوع وإنما ابتلاها بأرسطو.

ثم قال ابن خلدون: «وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلٰهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه. وقد صرَّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية»[20]. أي أن البرهنة على أمر ما تقتضي حداً أدنى من الإحساس به وتفهمه. وما لا شعور لنا به على أي نحو من الأنحاء، ولا أصل له نقيسه عليه... فكيف نحكم فيه. وهذه مشكلة التجريد، وخلاصتها أن الفكر لا بد أن يرتد أخيراً إلى المحسوس.

---

(19) المقدمة، ص403. يقصد بمصطلح: الخارج، ما نسميه الآن بالواقع.

(20) المقدمة، ص403.

لقد فهم ابن خلدون جيداً الطابع الصوري للمنطق، ولذلك كانت الثمرة الوحيدة والحقيقية للفلسفة ثمرة منطقية لا معرفية وهي «شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين... فيستولي الناظر فيها [أي في كتب الفلاسفة] بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات...»(21) ثم لا ينبغي استعمال هذه الملكة المنطقية في الطبيعيات، ولا في ما وراء الطبيعيات بشكل خاص.

العقل بين الفلسفة والكلام:

وقد كان ابن خلدون منطقياً مع نفسه حين فرّق بين الفلسفة وعلم الكلام، فأثبت مشروعية الفن الثاني دون الأول. وذلك لأن المتكلم يستخدم العقل وبراهينه في مرحلتين: الأولى، لإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، ولذلك قال المتكلمون بأدلة الغائية والعناية والتمانع وإبطال التسلسل... ونحوها، مما الهدف منه إقناع العقل ـ بطريق العقل ـ بوجود الخالق... وفي المرحلة الثانية، يحاول المتكلم أن يثبت النبوة، وصحة رسالة الأنبياء، خصوصاً النبوة الخاتمة للرسول العربي عليه الصلاة والسلام. ولذلك كان عماد هذا البحث هو موضوع المعجزة.

لكن بمجرد أن يصل المتكلم بالإنسان المخاطَب إلى هذا المستوى، أي الإقرار بالرسالة المحمدية.. فإن وضع العقل يتغير، حيث يصبح الوحي هو القاضي والحكم، وهو الذي يرسم للعقل مجال تدخله في الدين ـ وفي الغيبيات خاصة ـ وكيفيته وحدوده... ولذا ترى أن نمط الاستدلال الكلامي يختلف، فهو ـ في المرحلتين الأوليتين ـ عقلي برهاني، لكنه ـ بعد ثبوت النبوة ـ نصي، عمدته القرآن وصحيح السنة أو مشهورها. وليس يعني هذا أن المتكلم لا يعود إلى النص في البداية، أو أنه يلغي العقل تماماً في النهاية، إنما المقصود اللون العام. وهذا معنى كلام ابن خلدون الآتي: «ومسائل علم الكلام إنما هي عقائد

---

(21) المقدمة، ص405. وفي نسخة أخرى: الحجج، بدل الحجاج.

متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد الإيمان، ولك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها، لاستمدادها من الأنوار الإلٰهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه»[22].

ابن خلدون... رائداً للباراسيكولوجيا:

أريد من هذه الفقرة أن أنبه على جانب هام في «المقدمة»، رأيت أكثر الكاتبين عنها أهملوه... فقد اعتنى ابن خلدون ـ خصوصاً في أوائل المقدمة وأواخرها ـ بالظواهر الغريبة في الوجود أو التي لها علاقة بالغيب وشؤونه، فقدّم لها وشرحها، ثم حاول تعليلها... فهو لذلك رائد من رواد الباراسيكولوجيا، يستحق أن يذكر في تاريخها وضمن علمائها أو مفكريها. ولو أنك قارنتَ بين المقدمة وأي كتاب معتمد في هذا الفن.. لوجدت أن أكثر الظواهر الغريبة التي تحدث عنها ابن خلدون توجد اليوم ضمن القضايا أو الإشكالات الأساسية للباراسيكولوجيا المعاصرة، مع اختلاف ـ بالطبع ـ في أسلوب المعالجة ومناهجها[23].

---

(22) المقدمة، ص368. (فصل في الإلٰهيات).

(23) انظر مثلاً Robert Amadou: La parapsychologie. Edition Denoël أو ـ ضمن السلسلة الفرنسية: ماذا أعرف؟ ـ: Y. Castellan: La parapsychologie.

فسّر ابن خلدون النبوة، ثم ظاهرة الكهانة، وفرّق بينهما. ثم درس الرؤيا والأحلام المنامية. وكانت له عناية خاصة بقضية الإخبار عن المستقبل، من غير طريق التجربة أو النظر العقلي، أي بأساليب غيبية... وغير ذلك كثير[24]. ثم «وضع» ابن خلدون لتعليل هذه الظواهر نظرية في تدرج عوالم المخلوقات واتصال بعضها ببعض، وكيف يمكن أن يستحيل بعضها إلى ما فوقها أو ما دونها[25]... وربط هذا بأنواع قوى الإدراك الإنساني من الحس والحس المشترك والخيال والوهم والقوة الحافظة وقوة الفكر. كما قسّم النفوس إلى ثلاثة أصناف، بحسب استعدادها للعالم الأعلى...[26].

واهتم ابن خلدون أيضاً بالتجربة الصوفية، فاعترف بها ويصدق أساسها. لكنه رأى أن المعرفة الصوفية ذوقية لا يمكن تبليغها للآخر باللغة المعتادة، ولذلك فهي معرفة قاصرة على أهلها. وأبعد المدارك عن جنس الفنون والعلوم هي مدارك الصوفية، «لأنهم يدّعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها». لكن التصوف ـ عنده ـ موجود لا يمكن إنكاره، بل هو دليل على عالم الغيب، وعلى أن الوجود لا يُدرك بالعقل المحض وحده[27].

(24) راجع المقدمة، صفحات: 76 إلى 90، 354...

(25) انظر: المقدمة، ص72 ـ 73.

(26) المقدمة، ص73 إلى 75.

(27) المقدمة، ص350 ـ 351، 354 ـ 355، 369.



إنّ البيئَة الليبية لم تكن خَلاَءً من العلم بالصورة التي نرى انعكاسها على أذهان كثير من الناس، بل ظهر فيها بين الفيْنة والفيْنة أفذاذ العلماءِ وعباقرة الأدباءِ.

وقديماً قيل: في الزوايا خبايا، وفي الرجال بقايا، ومن أبرز العلماءِ والأدباءِ الذين ازْدانت البلاد الليبيّة بعلومهم وآدابهم، وانعكست آثارهم على أخْلافهم الفقيه الجليل والأستاذ الأديب والصوفي الزاهد الشيخ أحمد بن حسين

---

(1) البهلول (بضم الباء الموحّدة) هو السيّد الجامع لصفات الخيْر، والجمع: بهاليل؛ قال حسّان:

بهاليل منهم جعفر وابْن أمه   علي ومنهمْ أحمد المتخيَّرُ

انظر ديوانه ص237، وأمّا المتعارف عليه في البيئة الليبية عند العامّة فالبهْلول هو الدرويش والأبله، ولكنهم ينطقون بها مفتوحة الباء.

البهْلول صاحب المؤلَّفات القيِّمة المتنوِّعة. ولا يمْتري عاقلٌ في أنّ الوفاء لِمثْل هذا الرجل وغيره من أسْلاف علماءِ الأمّة وأدبائها أمانة حضارية يتحمَّلها أُولُو البقيّة من الأخلاف، وخصْلة حميدة لا يقدّرها حق قدْرها إلاّ من أُوتِيَ من الفضْل حظًّا عظيماً، ولا يرْغب عنها إلاّ من سَفِهَ نَفْسَه، وظاهرة تقليدية في الأمم والشعوب الراقية، وجسْر ثقافي مشمخرٌّ يربط حاضر الأمّة بماضيها، ويعْصم شبابها من التّبعيّة والذوَبان، ويجعلها قويّةَ الكيان[2] مرْهوبة الجانب، جامعةً بين الأصالة والتفتّح، لا تنال منها عواصف الزمان وقواصفه.

ومن سوابغ الوفاءِ لأسْلافنا الكرام التي يجب أن تهيمَ بها النفوس، وتهتزَّ لها الأقلام، وتزدان بها الطروس، وتَغَصَّ بها المجالس والدروس تدوين أخبارهم، وتخليد مآثرهم وآثارهم.

وعلى الرَّغْمِ من أن الأسْتاذ البهْلول (لم يصْحبهُ حظّ)[3] في حياته، ولم يكن موضع اهتمامِ كثير من الناس في عصره، فقد آنَسْنَا[4] قبسات مضيئَةً حوْل شخصيته في المنهل العذب ونفحات النّسْرين للنائب والتَّذكار[5] لابن غَلْبون[6] وإيضاحِ المكنون وهدية العارفين للبغدادي، وما كتبه الزاويّ والمصْراتي وإنْ كان جُلُّ اعتمادهما على المصادر المذكورة، بل إن الزاوي لم يعتمد إلاّ على التذكار.

ولم تذكر هذه المصادر تاريخ ولادته، وتلك خصيصة تكاد تطّرد في

---

(2) كيان (بوزن كتاب)، وأما فتح الكاف فخطأ شائع.

(3) التذكار لابن غلبون ص249.

(4) آنس (بالمدّ) يستعمل في المدركات الحسية مثل استعمالنا في هذه الجملة، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا﴾، ويسْتعمل في المدْركات العقلية مثل قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾.

(5) التذكار (بالتاء المثناة المفتوحة)، وأمّا الكسر فهو خطأ.

(6) غلبون (بفتح الغين المعجمة)، ومثله: خلفون وخلدون وزيدون، وهذا هو الشائع في الأسماء الأندلسية التي على وزن فعلون، وانظر قلائد العقيان بتحقيق الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ص235، 236، وبعض المتحذلقين يصرّ على لغة الضمّ، وكم سمعنا شيوخنا يقولون: (الأسماء لا تعلّل).

تاريخ العلماءِ الذين هم (ورثة الأنبياءِ)[7] بلْهَ المغْمورين منهم.

وقد أردْت في هذا المقال المقتضب أَن أتحف المتطلّعين إلى معرفة أخباره بنفحة عبِقَة من عبير سيرته، علَّها تكون نافذةً إلى الإِشراف على مخْتَلف[8] جوانب شخصيته.

فهو (الشيخ الفقيه العالم العلاّمة النِّحرير الأَديب النحْويّ اللُّغويّ أحمد بن حسين بن أحمد بن محمد بن علي بن أحمد بن قائد بن أحمد بن علي بن سيِّد الناس)[9]، ولد بطرابلس[10]، وكان بيته بيت علم، ارتحل إلى الأزهر، ولقي به الشيخ أحمد البشبيشي الكبير، والشيخ محمد الخرشي، والشيخ عبد الباقي الزرقاني، والشيخ حسن الشرنبْلي، وعدّة أفاضل رحمهم الله، وتفقه بهم في كل العلوم، وأخذ عنهم الحديث والتفسير والكلام واللغة والأصول والنحْو والتصْريف والقراءَاتِ والحكْمة[11].

كان ـ رحمه الله ـ علاّمة عصره، فقيهاً في كل العلوم، ففي كلّ علْم تكلَّم أَعْجز فحوله[12].

ومن العجائب ـ والعجائب جمَّةٌ ـ أن دهْره قد أخّره، إذْ لمْ يصحبْه حظّ، فقدّم عليه من هو دونه للفتيا، وكان ينْشد عند رؤْيته:

يحسبه الجاهل ما لم يعلما   شيخاً على كرسيه معمّما[13]

---

(7) قال ـ ﷺ ـ: «العلماءُ ورثة الأنبياء»، رواهُ ابن عبد البرّ القرطبيّ في جامع بيان العلْم وفضله جزء: 1 ص43.

(8) مختلف (بكسر اللام)؛ لأنه هنا اسم فاعل من الفعل اختلف الذي هو لازم، والفعل اللازم لا يأتي منه اسم المفعول إلاّ بواسطة حرف الجرّ نحو قولك: (هذا الأمر مختلف فيه)، وأمّا قولك: (قرأت مختلف مواضيع الكتاب) فيجب فيه كسْر اللام، وإنما نبّهت على ذلك لأنّي رأيت أكثر المتعلمين يقعون في هذا المزلق اللغويّ.

(9) التذكار لابن غلبون ص248.

(10) المنهل العذب ص273 والتذكار ص248.

(11) التذكار ص248.

(12) التذكار ص249.

(13) التذكار ص249.

وربّما كان ينشد بلسان الحال أو بلسان المقال قول العلامة الزمخشري:

وأخّرني دهري وقدّم معشراً على أنهم لا يعلمون وأعْلم[14]

وقول القاضي عبد الوهاب البغدادي:

وإن ترفُّعَ الوضعاءِ يوماً على الرفعاءِ من إحدى الرَّزايا[15]

وقول ابن الرومي:

رأيت الدهر يرفع كلَّ وغْدٍ ويخفض كلَّ ذي شيم شريفه[16]

وهذا شأن ذوي الفضل في كل زمان ومكان، وقديماً قيل:

(قد تكسد اليواقيت في بعْض المواقيت)، ولله في خلقه شؤون، وممّا خفّف وطْأَةَ هذا الظلم الأدبيِّ عن الأستاذ البهْلول أن الأفاضل من أهل المشرق والمغرب قد عرفوا فضله، ومدحوه بغرر القصائد، فممّا مدح به قول القائل:

يا فاضلاً فضله بيْن الورى ظهرا وعاقلاً وهْو بالبهْلول قد شهِرا

ويا فقيهاً له في الفقه مرتبةٌ أبدى بها سرَّ ما أخفى من اختصرا

وعالماً بتقارير (الشفاءِ) شفى أمراض قلب الذي في درْسه حضرا

وصحّ لمّا رَوَى عنه مشافهةً صحيح متْن (البخاري) وارتوى دررا

لقد حباك إله العرش جلّ بما حباكَ ممّا به قد صرتَ مشتهِرا[17]

ويفهم من البيتين (الثالث والرابع) أن الشيخ البهْلول كان قيّماً على كتاب الشفاءِ للقاضي عياض والجامع الصحيح للإمام البخاريّ.

والظاهر أن كثيراً من أفاضل المشرق والمغرب قد جادت قرائحهم بمدح العلاّمة البهْلول، والدليل على ذلك قول ابن غلبون: (ولوْ تَتَبّعْنا ما مدحه به

---

(14) الكشاف للزمخشري بحاشية السيد الجرجاني الجزء الرابع، ص310.

(15) وفيات الأعيان لابن خلكان ج3، ص221.

(16) ديوان ابن الرومي، ج4، ص1592.

(17) المنهل العذب، ص274، 275، والتذكار ص249.

الأفاضل من أهْل المشرق والمغرب نظْماً لجمعْنا من ذلك ديواناً)[18].

ويشير ابن غلبون إلى أن البهْلول قد دفع ضريبة هذا النبوغ العلميّ والتفوّق الأدبيّ حيث يقول: (وكان محسوداً على فضله)[19].

ولا جرم أن عالماً مثل الشيخ البهلول لا بدّ من أن تلسعه عقارب الحسّاد.

وقديماً كان في الناس الحسد

ويذكر الرّوَاة أن الأستاذ البهْلول كان يسكن منزلاً بالمدينة القديمة في طرابلس بشارع كوشة (مخبز) الصّفّار في زقاق (زنقة) يعرف إلى الآن بزقاق شداخ[20]، وله متجر قرب فندق الزهر بسوق المشير يبيع فيه التمر واللبن، وكان يرتدي جبة صوف وينتعل قبقاب خشب، ويتردد على مسجد الشنشان لأداءِ الصَّلوات[21]، وما زال بعض ذوي الأسْنان يعرفون هذا المنزل القائم بذلك الزقاق في عصرنا الحاضر.

والظاهر أن أصل الأستاذ البهلول من مدينة غريان بالجبل الغربي، لأنّ بمركز جهاد الليبيين بطرابلس ورقة من شرح محمد بن إبراهيم التتائي على مختصر خليل بخط حسين بن أحمد بن محمد البهلول الغرياني الطرابلسي تحت رقم (2118)[22]، فلا ريب في أن حسين بن أحمد هذا هو والد مترجمنا (أحمد بن حسين بن أحمد البهلول).

---

(18) التذكار، ص250.

(19) التذكار، ص249.

(20) شداخ: اسم ليعمر بن عوف بن كعب من بني ليث؛ لأنه أصلح بين قريش وخزاعة، وانظر الاشتقاق لابن دريد، ج1، ص171، والمحيط في اللغة للصاحب بن عباد، ج4، ص220، ويظهر أنّ رجلاً من أهل المدينة القديمة في طرابلس اسمه أو لقبه شدّاخ قد سمي الزقاق المذكور باسمه.

(21) رواية المرحومين (شيخنا عمر بن العربي بن عمر الجترووري المتوفّى سنة 1986م والشيخ فاتح بن علي بن إبراهيم النعّال المتوفّى سنة 1994م)، وعائلة النعّال تركية الأصل.

(22) انظر فهرس المخطوطات بمركز جهاد الليبيين، ج2، ص73 إعداد إبراهيم سالم الشريف.

وفي مدينة غريان بناحية القواسم ضريح يعرف بضريح سيدي البهلول، فلعلّه ضريح أحد أجداد المترجم، والله أعلم.

مؤلفاته:

لقد كان عصر البُهلول متّسماً بالقَحْط الفكري والجفاف الأدبيّ، ولكن على الرَّغم من ركود ريح العلم ونضوب معين الأدب فإن البيئَة الليبيّة لم تعدمْ ظهور عبَاقرة أفذاذ ونوابغ لامعين مثل الشيخ البهلول الذي قلّما يجود الزمان بمثله.

فقد ترك هذا العالم الجليل والأديب الضليع والشاعر الخنذيذ مؤلّفات تشهد بعلوّ كعْبه في التوحيد والفقه واللغة والأدب، ونحن نذكرها على الترتيب الآتي:

أ ـ منظومة في العقائد سمّاها درّة العقائد، ومنها نسختان بمكتبة الشيخ علي النوري إحداهما بعنوان اختصار درة العقائد، ونسخة بمكتبة أبي القاسم محمد كرُّو بتونس[23].

ب ـ منظومة فقهية في المذهب الحنفي سمّاها المعينة، ومنها نسخة بمركز جهاد الليبيين بطرابلس تحمل عنوان معينة الصبيان، وهي بخط يوسف بن محمد بن يوسف النفّاثي بتاريخ 28 جمادى الأولى سنة 1182هـ، وقد شرحها ناظمها نفسه، وعنوان الشرح إتحاف الخلاّن بشرح معينة الصبيان، ومنه نسخة بخط يوسف بن محمد النفاثي بتاريخ 2 شوّال 1182هـ، وهما ضمن مجموع تحت رقم: (420)[24].

جـ ـ اختصار العزّية نظماً[25]، ومنه نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية في تونس تحت رقم 3126 عنوانها في القائمة التي جمعها الفرجاني الشريف

---

(23) دراسات في التاريخ والتراث أبو القاسم محمد كرّو، ص153، 159.

(24) انظر فهرس المخطوطات بمركز جهاد الليبيين إعداد إبراهيم سالم الشريف، ج1، ص155، 181.

(25) نفحات النسرين، ص137، والمنهل العذب، ص274، والتذكار، ص249.

الدرر السنية في شرح العزية، ونسخة أخرى بمركز جهاد الليبين تحت رقم 2002[26]، وهي منظومة بدون شرح قال فيها:

ترجمته بالدرر السنية لجمعه خلاصة العزية

د ـ الأوجه اللامعة في اختصار الجامعة (مواريث)، ومنها نسخة بخط المؤلف نفسه في مركز جهاد الليبيين تحت رقم 1092[27].

هـ ـ المقامة النورية[28].

و ـ قصة يوسف (نظماً)[29].

ز ـ ديوان شعر في الغزل[30].

ح ـ تخميس القصيدة العياضية في مدح خير البريّة[31].

ومن المحتمل أن تكون هذه القصيدة التي خمَّسها البهْلول من شعر القاضي عياض، ولكن المصادر التي احتفلت بأخباره مثل فهرسته (الغنية) والتعريف بالقاضي عياض لنجْله (محمد) ونفْح الطِّيب وأزهار الرياض للمقَّريّ لم تشر إليْها البتّة، غير أن الدكتور هادي حسن حمّودي قال: إنّ قصيدة في مدح النبي ﷺ منسوبة إلى القاضي عياض توجد منها نسْخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية

---

(26) انظر المخطوطات الليبية المحفوظة في المكتبات التونسية والمغربية جمع وتقديم الفرجاني سالم الشريف، ص32، وفهرس المخطوطات بمركز جهاد الليبيين، إعداد إبراهيم سالم الشريف، ج2، ص51.

(27) انظر فهرس المخطوطات بمركز جهاد الليبين، ج2، ص109.

(28) المنهل العذب، ص274، ونفحات النسرين، ص137، وهدية العارفين، ج5، ص167.

(29) ديوان البهلول بتحقيق المصراتي، ص9، ولكن بمركز جهاد الليبيين مخطوط تحت رقم 852 يحتوي على قصة يوسف (نظماً) لرجل اسمه أحمد بهلول، ولعل ناظمه جعله للأميين وأمثالهم، لأنه مختل الوزن جداً رثّ الألفاظ، فهو شبيه بما يسمى الشعر الحرّ، ولذلك نستبعد نسبة هذا النظم إلى مترجمنا (أحمد بن حسين البهلول) الذي تشهد مؤلفاته بضلاعته في اللغة والأدب.

(30) ديوان البهلول بتحقيق المصراتي، ص9.

(31) المنهل العذب للنائب، ص274، والتذكار لابن غلبون، ص248، 249، وإيضاح المكنون، ج3، ص270، وهدية العارفين، ج5، ص167.

في باريس تحت رقم (5361) (31 ـ 33)[32]، ولكنّه لم يذكر مطلع هذه القصيدة فيتسنّى لنا معرفة بحرها.

وممّا تجدر ملاحظته قول المقّريّ: (إن بعض الناس يعتقد نسبة قصيدة ابن جابر الأندلسي المشتملة على التَّوْرية بسوَرِ القرآن للقاضي عياض)[33] وقد أشار الحفناوي[34] إلي ما ذكره المقّريّ، وفي مكتبة الشيخ علي النوري الصفاقسي التي آلت إلى دار الكتب الوطنية بتونس تخميس أبكار الأفكار في مدح النبي المختار لأحمد بن عيسى البهْلول[35] الذي لا نعرف من أخباره شيئاً، وهو غير مترجمنا (أحمد بن حسين البهْلول).

أمّا الأستاذ علي مصطفى المصراتي فقد جزم بأن أبكار الأفكار هو لعبد الكريم بن ضرغام الطرائفي، وأنه هو الأصل الذي خمّسه الشيخ أحمد بن حسين البهْلول[36].

وبقدْر جودة القصيدة كانت براعة الأستاذ البهلول في تخميسها؛ فصياغتها جاءَت على منهج شعراء العرب القدامى، وزادها روْنقاً وجمالاً تخميس هذا الشاعر المفْلق والأديب الذَّوّاقة والصوفي الزاهد المخلص في حبّه لرسول الله ﷺ؛ إذْ سَمَا في تخميسه على الذين مدحوا الجناب النبويّ قبله، ففضله زاد على الكلّ، وناهيك من فرع تسامَى عن الأصل!.

والتخميس هو أن يقدم الشاعر على البيت من شعر غيره ثلاثة أشطر على قافية الشطر الأول فتصير خمسة أشطر، ولذلك سمي تخميساً، فمطلع القصيدة العياضية:

أحبة قلبي عللوني بنظرة فدائي جفاكم والوصال دوائي

---

(32) انظر المخطوطات العربية في مكتبة باريس الوطنية، ص178.

(33) نفح الطيب، ج7، ص324، وأزهار الرياض، ج4، ص253، 254.

(34) تعريف الخلف برجال السلف القسم الثاني، ص173.

(35) دراسات في التاريخ والتراث للأستاذ أبي القاسم محمد كرّو، ص153، وانظر المخطوطات الليبية المحفوظة في المكتبات التونسية والمغربية جمع وتقديم الفرجاني سالم الشريف، ص33.

(36) ديوان أحمد البهلول بتحقيق وتقديم علي مصطفى المصراتي، ص7.

فخمسه العلامة البهلول بقوله:

أذوب اشـتـيـاقـاً والـفـؤاد بـحـسـرة وفـي طـي أحـشـائـي تـوقـد جـمـرة
متى ترجع الأحباب من طول سفرة أحـبـة قـلـبـي عـلـلـونـي بـنـظـرة

فـدائـي جـفـاكـم والـوصـال دوائـي

وهذا التخميس جاء على بحر القصيدة (الطويل).

وقد صار هذا التخميس الذي عمّت شهْرته مشارق الأرض ومغاربها يُعرف بديوان البهْلول، (وسمّاه بعضهم: ديوان سرّ باب الوصول لسيدي أحمد البهْلول، المسمَّى بالدّرّ الأصْفَى والزبرجد المصفَّى في مدح سيدنا محمد المصطفى)[37].

ولا يعرف فضل هذا التخميس النفيس ويدرك قيمته إلاّ من سبح في غمار الأدب، وارْتشف من رُضاب لسان العرب، وقد شرعت في تعْليق عليه سميته نسمات القَبول على ديوان البهلول راجياً من الله أن يكتمل بدر تمامه، ويفوح مسْك ختامه.

ومن الدلائل على قيمة هذا الديوان أن بعض العلماءِ قد أخذه عن الشيخ البهْلول قراءَةً وإجازةً مثل أبي القاسم المعروف بالقَفّال من أهل صفاقس[38]، ونقل الأستاذ الزاوي أن سكان البحْرين يُعْنَوْن بديوان البهْلول عنايةً خاصةً[39]، وقال الأستاذ المصراتي:

(وهو مقروءٌ في بلاد الأعاجم وفي أصقاع كثيرة)[40].

ويذكر الزاوي أن ديوان البهْلول قد طبع بالمطبعة الخيرية بمصر سنة 1311هـ وفي بومبي الهند سنة 1313هـ وبمطبعة صبيح في مصر سنة 1349هـ[41].

---

(37) ديوان البهلول بتحقيق الطاهر الزاوي، ص11.

(38) ديوان أحمد البهلول بتحقيق المصراتي، ص39.

(39) ديوان البهلول بتحقيق الطاهر الزاوي، ص11.

(40) ديوان أحمد البهلول بتحقيق المصراتي، ص60.

(41) ديوان البهْلول بتحقيق الزاوي، ص12.

ويقول المصراتي: (قيل: إنه طبع في اسطامبول)[42].

ولم تقف شاعرية الأستاذ البهلول عند هذا التخميس الذي طار صيته في الأزمان، وتضوَّع مسْكه الأذْفر في كل مكان، بل نجد له قصيدة غرّاء قالها بالأزهر تعْبيراً عن حنينه إلى بلده (طرابلس) التي هي أوّل أرض مَسَّ ترابها جلده، ومطلعها:

طـرابـلـس الـغـرّا تـرى لِـيَ عـوْدةٌ إليكِ وهلْ يدنو الذي كان قد ذهبْ[43]

وعدد أبياتها التي ذكرها ابن غلبون ثلاثة وعشرون[44].

توفّي ـ رحمه الله ـ ليْلة السَّبت لليلتيْن خلتا من شهر رجب سنة ثلاث عشرة ومائة وألف[45] (1113هـ).

وقبْره معروف بجبّانة[46] منيْذر[47] في طرابلس الغرب يزوره الناس، ولا يُعْرف له عقب.

تغمّده الله برحمته وجعل له لسان صدق في الآخرين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

---

(42) ديوان أحمد البهلول بتحقيق المصراتي، ص60.

(43) التذكار، ص9.

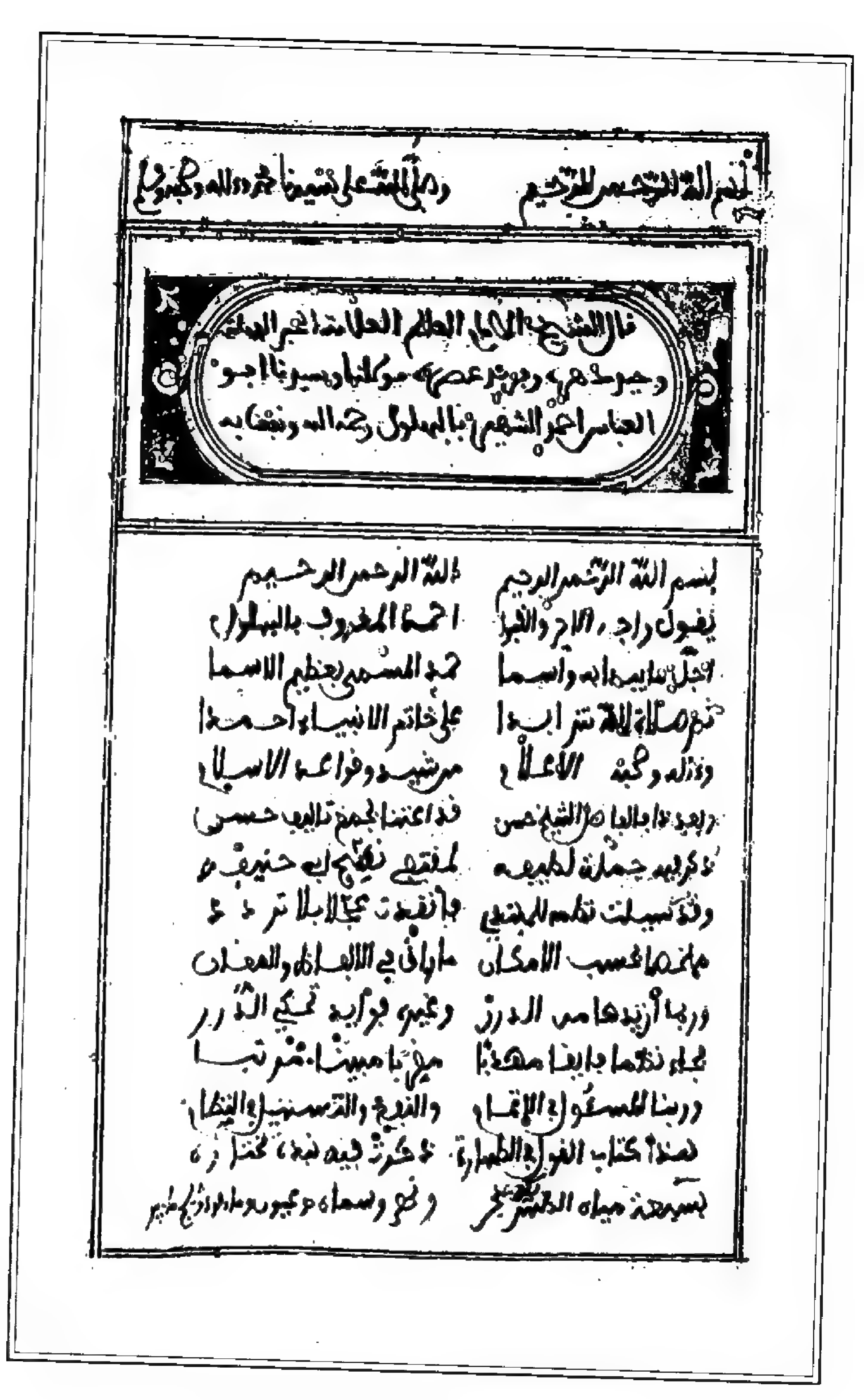
(44) التذكار، ص9، 10.

(45) المنهل العذب ص273، ونفحات النسرين ص138، والتذكار ص250، وإيضاح المكنون ج3، ص270، وهدية العارفين ج5، ص167.

(46) الجبانة: المقبرة، والجمع: جبابين، وذلك من العاميّ الفصيح، واللام في المفرد والجمع قمرية، ولكن الشائع على ألسنة العامة في البيئة الليبيّة هو النطق باللام الشمسية في المفرد والجمع، ويظهر أن الجبّانة جاءَتْ من تسمية العرب الموتَ مجبّن الشجعان، ويعضّد هذا الاستظهار قول الرَّضيّ الموسويّ في رثاءِ صديقه أبي إسحاق الصابئ:

لـكـن رمـاك مـجـبِّـنُ الـشـجـعـان عـن إقْـدامـهـم ومـضـعـضـعُ الأنـجـادِ

(47) المشهور أنه صحابي، ولكن انظر الذيل والتكملة للمراكشي (السفر الثامن القسم الثاني، ص379).



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

قال الشيخ الإمام العالم العلامة ... وحيد دهره وفريد عصره ... أبو العباس أحمد الشهير بابن البهلول رحمه الله ونفعنا به

بسم الله الرحمن الرحيم — الله الرحمن الرحيم

يقول راجي الأجر والثواب — أحمد المعروف بالبهلول

أجل ما يبدأ به واسما — حمد المسمى بعظيم الأسما

ثم صلاة الله تترى أبدا — على خاتم الأنبياء أحمدا

وآله وصحبه الأعلام — من شيدوا قواعد الإسلام

وبعد فالباعث للشيخ حسن — قد اعتنى بجمع تأليف حسن

ذكر فيه جملة لطيفة — لمقتفي نهج أبي حنيفة

وقد تسهلت نظم المبتغي — ما انقدت ... لا تزد

ملخصا بحسب الإمكان — ما يأتي في الألفاظ والمعاني

وربما أزيدها من الدرر — وغيره فوائد تحكي الدرر

... نظما رائقا مهذبا — ... مبينا مرتبا

وربنا المسؤول في الإتمام — والنفع والتسهيل ...

هذا كتاب القول في الطهارة — ذكرت فيه نبذة مختارة

بصحة مياه ... — ونحو ... وغيره ...

الصفحة الأولى من معينة الصبيان للشيخ البهلول

الصفحة الأخيرة من معينة الصبيان للشيخ البهلول


بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد

قال الشيخ الإمام

العالم ... أحمد البهلول

رحمه الله تعالى ونفعنا والمسلمين

بعلومه وبركاته آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد

الصفحة الأولى من إتحاف الخلان للشيخ البهلول

نصب من مطلع الشمس كذا في المصباح وما ذكر الوجد والشوق فيه كما قد [illegible] وعلى آله

الغر جمع أغر قال في المصباح رجل أغر صبيح أو سيد في قومه ذو [illegible] ؛ جمع منقذ

بفتح الميم وهي الفعل الكريم وعلى صحبه الذين هم في الاهتداء بهم إلى طريق الحق كالكواكب

قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعلى كل من بهديهم قد

اقتفى ؛ وتبع والحمد لله ابتدائي وختامي وكفى به ابتداء وختاما قال ذلك [illegible] الفقير المعترف

بالعجز والتقصير أحمد بن حسين أحسن الله إليهما [illegible] فرغت من تسويد هذا التقييد المبارك

المفيد في الساعة السابعة من يوم الجمعة آخر أيام شهر رمضان المعظم سنة تسع ومائة

وألف وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين على يد كاتبه العبد

الذليل المذنب الخاطئ الذليل الأسير [illegible] الغني العزيز يوسف بن محمد بن يوسف [illegible]

الشيخ الولي الصالح سيدي محمد عبد الكريم النجاتي غفر الله لنا وله ولجميع المسلمين والمسلمات

الأحياء منهم والأموات ووافق الفراغ من نسخه ضحوة ثاني يوم من شوال سنة اثنين وثمانين ومائة وألف

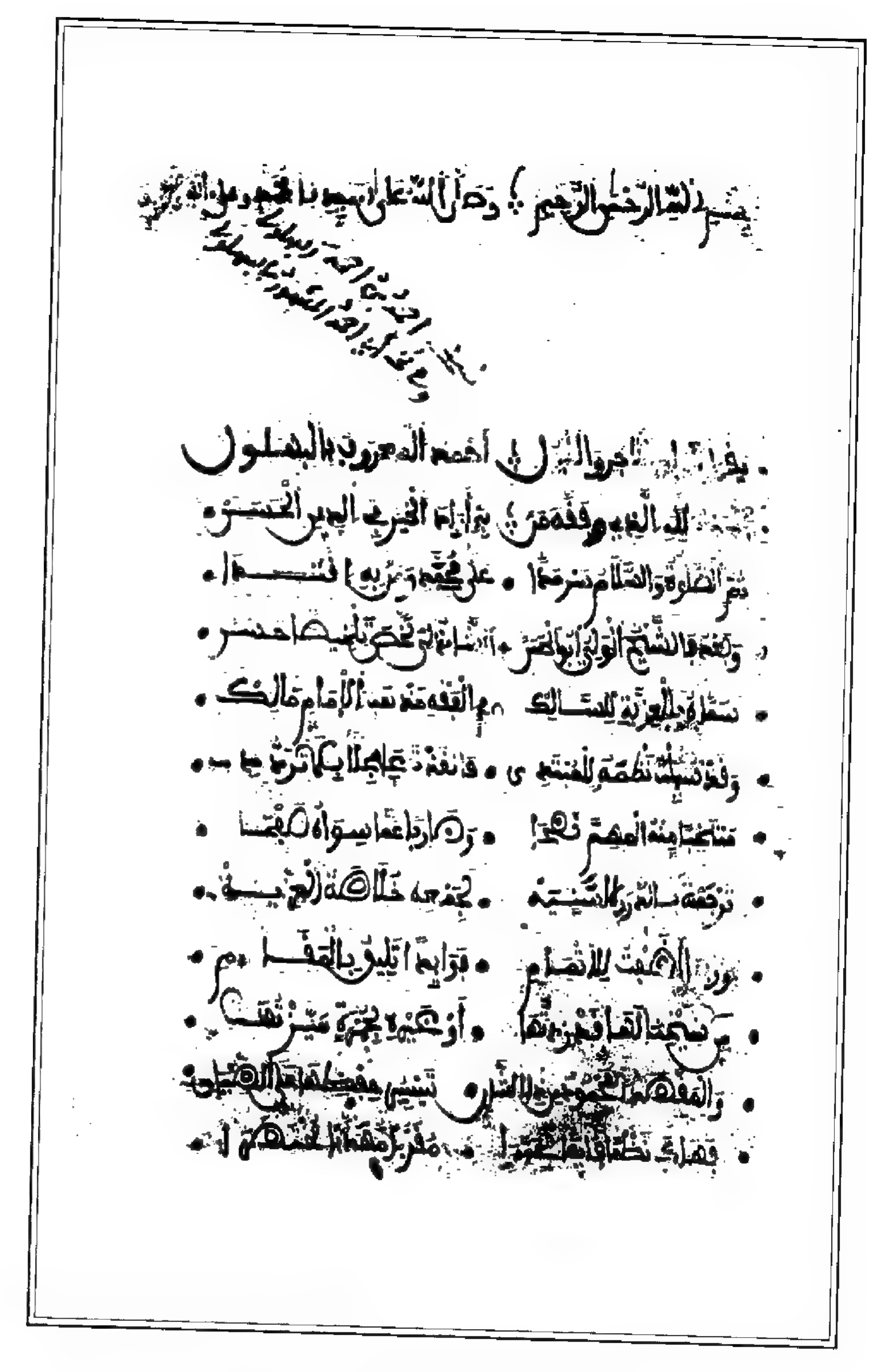
وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد

ابن عبد الله بن عبد المطلب

ابن هاشم وعلى آله

وصحبه وسلم

الصفحة الأخيرة من إتحاف الخلان للشيخ البهلول


بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله

الصفحة الأولى من اختصار العزية نظماً للشيخ البهلول

الصفحة الأخيرة من اختصار العزية نظماً للشيخ البهلول الصفحة الأولى من الأوجه اللامعة للشيخ البهلول

بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد ابدا صلاة واتم تسليم

الحمد لله وارث الارض ومن عليها وهو خير الوارثين والصلاة
والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم الانبياء والمرسلين وعلى
آله الطاهرين واصحابه اجمعين صلاة وسلاما دائمين متلازمين
ما مات احد الاخوين وورث ماله من الاقربين للذكر مثل حظ الانثيين
وبعد فلما كان في اختصار الكتاب معرفة فايدة حسنة وحكمة
نافعة اذ في تقليل عدد مسائل الكتاب تحرير قسمتها جنة من
الدخول في مهيع قوله عليه السلام من قطع حق امرئ مسلم
من ميراثه عمدا او جهلا قطع الله حقه من الجنة سألني
بعض الاخوان عاملني الله واياه بالاحسان ان افيد لديه معرفة
الاوراق فيما حسن من الاوجه اختصارها واوراق بها ان ابينها
بامثلة يتبع معها رافع استتارها ومنكشف بها غوامض
اسرارها تكون عونا للمتأملها على استحضارها ولوصونا للمشتغلها
عن الوقوع في مهاوي الغلط عند اختصارها كان اتم ذلك بكيفية
امتحانها واختبارها فاسعفته بمراده معرفة بتعدد الامتناع بانا
من الله ان ينفع بها من سعى في تحصيلها اتم الانتفاع انه قدير على
ايصال ما طلبناه وجدير بالاجابة فيما سألناه وسميتها
بالاوجه اللامعة في اختصار الجامعة جعلها الله خالصة

الصفحة الأولى من الأوجه اللامعة للشيخ البهلول

وتسعون وفيها اثنتا عشرة جزوية وخمسة اتساع دقيقة
وهذه صورة ذلك

فاعلم هذا وقس عليه ما يرد عليك من الامثال وازل بفارق [illegible] عنك صعب الاشكال فان الزكي يدرك بالمثال الواحد ما لا يدركه الغبي بالف مثال هذا وهذا آخر ما سنح لي ان اقيده في هذه الاوراق مما يرجع في هذا المعنى وراق فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني على انه تابع للاول لا مستنبط للعقل واطلب ممن طالعه واطلع على خلل فيه ان يصلح منه ما عثر عليه اصلح الله حالنا واياه بجاه سيدنا محمد خير انبيائه صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعه واقتفاه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله كملت الاوجه اللامعة في اختصار الجامعة بحمد الله وحسن معونته [illegible]

على يد جامعها الفقير احمد [illegible]
ابن احمد [illegible] البهلول

الصفحة الأخيرة من الأوجه اللامعة للشيخ البهلول



سمعت كما سمع غيري أن لجاناً علمية منبثقة عن الجامعة العربية بدأت تشمر عن ساعد الجد كي تقدم للأمة العربية الإسلامية ما كانت ولا تزال تصبو إليه أعني دائرة معارف عامة شاملة أسوة بما هو لدى الدول الأوروبية المتحضرة، وحتى الآن رغم انقضاء القرن العشرين لا تزال كلما حَزَبَنا أمر واشتد بنا الحال وعرضت علينا معضلة لغوية أو علمية نرجع إلى دائرة المعارف الإسلامية البريطانية بترجمتها العربية المبتورة أو نعمد إلى دوائر معارف خاصة ذات مجهود فردي كدائرة القرن العشرين لفريد وجدي ودائرة معارف اليازجي أو دائرة معارف الشعب.. أو بعض من الموسوعات العلمية أو اللغوية قام بوضعها جماعات أو أفراد كالموسوعة اللغوية والطبية والفلكية..

وقد ظهرت فكرة إعداد دائرة معارف عامة عربية إسلامية منذ أوائل عام

1950م عندما دعا المجمع العربي بدمشق إلى ذلك وكتب مذكرة قدمها إلى جامعة الدول العربية والتي بدورها عممتها على جميع الجامعات والهيئات العلمية في الوطن العربي. . .

ومع ذلك. . . ظل الحال كما هو أجزاء مترجمة من دائرة المعارف الإسلامية البريطانية ودوائر فردية ناقصة وغير كاملة ينقصها كثير من الدقة والعمق واختفاء هذه الدائرة العلمية للمعارف العامة ذات الشمولية والاتساع جعل مهمة المحققين والدارسين شاقة ولا سيما الذين لا يجيدون اللغة الإنكليزية ولولا ظهور بعض التآليف ذات الطابع الشخصي كما قلنا والتي كان بعضها يعتمد على سير الأشخاص والمدن والمهن، كالأعلام للزركلي ومعجم المؤلفين لرضا كحاله وسلسلة أطلس للنيهوم لما رأينا أي عمل أدبي أو فني أو اجتماعي ذا طابع تاريخي تراثي. . .

«ودائرة المعارف ذاكرة الأمة ـ كما يقول الدكتور علي القاسمي ومخزون ثقافتها ومسجل آدابها وفنونها وكنز علومها وأحد مقاييس تقدمها ومرجعها»[1].

دائرة المعارف تدل على النضوج الفكري في الثقافة والعلم والفن وهي كما قال الدكتور شكري خالد: كتاب ضخم يجمع معرفة العصر للأمة في[2] كل ميادينها مقسمة إلى أبسط جزيئاتها ومرتبة ترتيباً ألفبائياً.

ودوائر المعارف قد تكون شاملة عامة كدائرة المعارف الإسلامية البريطانية وقد تكون تعنى بعلم واحد كالرياضيات أو الفيزياء أو اللغات كما في الموسوعات المتخصصة التي تصدر في أمريكا وأوروبا ـ.

ودوائر المعارف عامة ـ تعالج المعرفة الإنسانية كافة دون تفريق بينها أو تفضيل لموضوع على آخر ـ وأقرب مثال لذلك دائرة المعارف البريطانية التي صدرت أول مرة في ثلاث مجلدات بين عامي 1768 و1771م ودائرة المعارف الفرنسية التي صدرت أول مرة في واحد وثلاثين مجلداً بين سنة 1880 و1902م

---

(1) من مقال له بعنوان غياب دائرة المعارف العربية/ نشر في جريدة تشرين السورية عام 1960.

(2) انظر كتابه الموسوعات العربية المعاصرة/ صفحة 230.

ودائرة المعارف الأميركية التي كانت عند صدورها في ستة عشر مجلداً بين ستتي 1903 و1904م.

وهناك دوائر معارف متخصصة كالموسوعة الإسلامية التي صدرت بأربعة مجلدات باللغة الألمانية في «لايدن» بين عامي 1923 و1924م وموسوعة لاروس الفلكية التي صدرت في مجلد واحد في لندن عام 1959م وموسوعة العلوم الحياتية التي صدرت في مجلد واحد بنيويورك عام 1966م.

وقد تصدر الموسوعة أو دائرة المعارف على شكل أجزاء يختص كل جزء بجانب من الجوانب التي تختص بها الموسوعة كالمجموعة التي أصدرها الاستاذ عبد العزيز ـ تتألف من عدة أقسام: قسم للفقه المالكي وقسم للطب والأطباء في المغرب وقسم للصحراء وقسم للهجات المغربية. . .

وتقسم دوائر المعارف من حيث حجمها إلى دوائر ذات مجلد واحد كدائرة معارف كولومبيا ودوائر ذات مجلدات متعددة كدائرة المعارف الإسلامية البريطانية ودائرة المعارف الإيطالية كذلك يمكن تقسيم الموسوعات أو دوائر المعارف وفق الغاية التي صدرت من أجلها إلى ثلاثة أقسام الأول موجه للطلاب والناشئين والثاني موجه لعامة الناس والثالث يخاطب المتخصصين.

العرب أسبق من غيرهم في كتابة الموسوعات

لقد دلت الحفريات التي قام بها بعض رجال البعثات الأثرية في العراق في منطقة بابل على وجود مكتبات عامة رتبت موادها ونظمت محتوياتها وفقاً لتصنيف محدد لأنماط المعرفة المختلفة، ويرى الباحث سرجين هوك/ أن الإغريق قد اقتبسوا فكرة المعلمة (الاسكيوبود بادي) من البابليين مع ما اقتبسوه منهم كالكتابة «الألفباء» وبعض النقوش الزخرفية.

ويرى الدكتور علي القاسمي[3]: أن كلمة سكيوبوديا: في اللغة اليونانية ذات مقطعين الأولى يعني الدائرة أو النظم والثاني يعنى المعرفة والعلم الشامل

(3) انظر كتابه بالفرنسية (اسكيوبود بادي بابل) غير مترجم إلى العربية.

ويضيف الدكتور قاسمي. ومن هنا جاءت الترجمة العربية (دائرة المعارف) التي ظهرت في آخر القرن التاسع عشر إفرنجي.

ولقد استعملت هذه الكلمة بهذا المعنى في كتابات المؤلفين الإغريق واللاتين في القرنين الأول والثاني الفرنجيين كما استعمله الباحث توماس اليون في اللغة الإنكليزية لأول مرة عام 1531م وعرفها: بأنها التعلم الذي يتسع لجميع العلوم الإنسانية والدراسات واستعملها الأديب الفرنسي رابليه عام 1532م ولكن هذه الكلمة لم تستخدم كعنوان لكتاب أو معجم في العصور القديمة والقرون الوسطى وعندما استعملت في القرن السادس عشر في عناوين بعض الكتب العلمية أو الفلسفية في أوروبا ـ فإنها كانت تشير إلى الأبحاث التربوية أو الفلسفية المتعلقة بالعلوم الإنسانية.

بعد هذا العرض السريع.. لظهور الموسوعات أو الدوائر العلمية في أوروبا والذي يشير إلى تأخر معرفة الغربيين للدوائر العلمية هذه المعرفة التي بدأت في القرن الخامس عشر أو القرن الرابع عشر إفرنجي.. ندرك بوضوح أن العرب سبقوا بقرون عديدة في التأليف الموسوعي، فقد أخذت الكتب الموسوعية بالظهور في اللغة العربية منذ القرن التاسع فمؤلفات الجاحظ كالحيوان والبيان والتبيين ومؤلفات ابن قتيبة كعيون الأخبار والعقد الفريد لابن عبد ربه ونهاية الأرب في فنون الأدب للنويري ويتيمة الدهر للثعالبي وصبح الأعشى للقلقشندي وغير ذلك كثير من الكتب ذات الطابع الموسوعي والتي ظهرت في الشرق أو في الأندلس في العلوم الإنسانية والعلمية الطبية والتي تزدان بها المكتبة العربية ويفتخر بها التراث العربي الخالد.

فكتاب نهاية الأرب في فنون الأدب هو في الحقيقة دائرة معارف تقع في اثنين وثلاثين مجلداً وتنقسم إلى خمسة فنون رئيسية هي:

1 ـ الجغرافية.

2 ـ الإنسان.

3 ـ الحيوان.

4 ـ النبات.

5 ـ التاريخ.

وكل علم من هذه العلوم مقسم إلى خمسة أقسام وكل قسْمٍ منها مقسم إلى أبواب وفصول ولم تقتصر المكتبة العربية على الكتب الموسوعيّة فقط وإنما ضمت المعاجم الموسوعية العامة منها والمتخصصة، فقد ألف ابن البيطار في أوائل القرن السابع الهجري كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» التي ذكر فيه أسماء النباتات والحيوانات والمعادن التي نستخلص منها العقاقير والأدوية، معرفاً بها مشيراً إلى خصائصها ذاكراً لأسمائها في الملفات الأخرى وذلك طبقاً للترتيب الهجائي وذلك ليتيح للقارئ الرجوع إليها والعثور عليها..

وهكذا نرى أنه على الرغم من هذا التراث الموسوعي القيم فإنه من المؤسف حقاً أن يرى العرب في عصرهم الحاضر وفي نهضتهم الحديثة لم يتمكنوا من إصدار دائرة معارف عربية قومية تمثل شخصيتهم الثقافية إلى جانب العلوم الحديثة وترقى إلى مستوى دوائر المعارف الكبرى التي وضعتها الأمم المتطورة كدوائر المعارف المعاصرة مثل دائرة المعارف الإسلامية البريطانية أو دائرة المعارف الروسية أو الفرنسية وهي موسوعات حديثة وضعت لكل منها خطة قومية واشترك في كتابة موادها عدد كبير من أبرز علماء الأمة ومفكريها وقامت بتصنيفها وتوضيبها وإخراجها نخبة متخصصة على أحدث أسس تصنيف المعارف وترتيب المواد حتى يستطيع الباحث الوصول إلى ما يريد دون تعب أو عناء. والكتب العربية التي تحمل عنوان دائرة المعارف أو الموسوعة هي إما دوائر ناقصة لم تكتمل بعد أو مترجمة عن اللغات الأخرى أو قام بتأليفها شخص واحد ولم تتوفر لها المقومات الأساسية لدوائر المعارف الحديثة وأول دائرة معارف عربية حديثة هي دائرة المعارف التي وضعها المعلم بطرس البستاني في سنوات 1819 ـ 1895م وقد نشرت المجلدات الستة الأولى منها بين 1823ـ 1896م وقد توفي البستاني قبل أن يتم العمل الضخم الذي بدأ به فتابع العمل ابنه سليم البستاني بين عامي 1847 ـ 1884م ونشر المجلدين السابع سنة 1883 والثامن سنة 1884م وعندما توفي استأنف العمل ابنا المعلم بطرس البستاني

ونسيب البستاني ونشرا المجلد التاسع سنة 1887م العاشر سنة 1898م والحادي عشر سنة 1900م.

وقد حاول الأستاذ فؤاد البستاني[4] وهو حفيد المعلم بطرس البستاني استئناف العمل بمساعدة بعض المتخصصين ولكن عمله اقتصر على إعادة طبع الأجزاء الحادية عشر وهكذا ظلت هذه الموسوعة مبتورة ناقصة.

أما دائرة المعارف الأسلامية التي نشرت في مصر عام 1933م فهي مترجمة وناقصة في آن واحد فقد كانت في الأصل من وضع عدد من المستشرقين ونشرت في لايدن بهولندا بين عامي 1913/ 1944م باللغات الفرنسية والألمانية والإنكليزية وهي موسوعة متخصصة في تراث الأسلام وما يتصل به من علوم وفنون وتاريخ وآداب وقد كتب موادها متخصصون وذكرت المراجع عقب كل بحث وقد ترجمها محمد ثابت أفندي وأحمد نشنتاوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس. وصدرت الترجمة في خمسة عشر مجلداً يحتوى كل مجلد على ستمائة صفحة وكان آخر حرف تناولته هو حرف العين[5].

أما دائرة القرن العشرين لفريد وجدي فقد صدرت أول الأمر في صورة كتاب بعنون العلوم واللغة ثم قام المؤلف بتوسيع كتابه وأصدره بعشرة مجلدات تحت عنوان دائرة معارف القرن العشرين، وعلى الرغم من أن هذه الدائرة كاملة من حيث الشكل أي أن جميع حروف الهجاء متمثلة فيها فإنها ناقصة من حيث المنهج والمضمون إذ لم يكن منهجها الأساسي منهج دائرة المعارف إذ هي في مقدمة الطبعة الأولى: إنَّها قاموس مطول وهي عمل فردي لم يشترك المتخصصون في كتابة موضوعاتها والشخص العادي مهما أوتي من العلم والمعرفة لا يستطيع أن يبرز في مختلف العلوم والفنون.

---

(4) وهو صاحب السلسلة الرائعة (الروائع) والتي غطى بها جميع العصر الجاهلي شعراً ونثراً وهي مطبوعة وفي متناول الجميع.

(5) حاولت لجنة الترجمة والتأليف والنشر إعادة طبعها وترجمة الأجزاء الباقية 1956م ولكن المشروع لم يدخل حيز التنفيذ وظلت الدائرة ناقصة حتى الآن.

أما الموسوعة العربية الميسرة التي نشرتها في مجلد واحد مؤسسة فرنكلن للطباعة والنشر في القاهرة عام 1965م بدعم مالي من مؤسسة فورد الأمريكية وأشرف عليها الأستاذ محمد شاكر غربال فهي مترجمة من موسوعة كولومبيا والتي أعدت موادها في جامعة كولكومبيا في نيويورك.

ولا ننس ـ ونحن في الحديث عن دوائر المعارف ـ دائرة المعارف الإسلامية فقد ترجم منها إلى العربية أربعة عشر مجلداً، قام بترجمتها لفيف من أساتذة جامعة القاهرة ولم تستكمل حتى الآن..

أما موسوعة (المعرفة) فهي ترجمة عربية موجزة لبعض دوائر المعارف الغربية المتخصصة وقد صدر الجزء الأول منها عام 1971 إفرنجي وقد صدرت في جنيف وترجمت إلى عدة لغات وتقع الترجمة العربية في إحدى وعشرين مجلداً وقد أشرف على اللجنة الدكتور محمود ابراهيم وقد زودت الترجمة بالرسوم والصور الملونة الطبيعية وضمت مقالات علمية وثقافية وقصص عن تطور الإنسان حضارياً وتكنولوجياً في مراحل التاريخ المختلفة، فأبوابها تضم التاريخ القديم والحديث والجغرافية وجسم الإنسان والنبات والحيوان الكيمياء والفيزياء والشخصيات العالمية ويشتمل المجلد الحادي والعشرين على فهرس عام للموسوعة..

وهكذا نرى أن دوائر المعارف والموسوعات الموجودة حالياً في المكتبة العربية ناقصة أو مترجمة عن الموسوعات الغربية أو نظرية لا تمثل الحضارة الإسلامية جميعها..

كل ذلك.. يدعونا أن نتساءل لماذا لم تصدر حتى الآن دائرة معارف عربية على الرغم من التوصيات المتتابعة من المؤتمرات العربية الثقافية واللجان العديدة التي كونتها الجامعة العربية لدراسة الفكرة وإدخالها إلى حيز التنفيذ.

إن حاجتنا ماسة وصارخة إلى دائرة معارف إسلامية كبيرة تعبر عن الرسالات الثقافية التي حملتها الحضارة الإسلامية عبر العصور العربية الإسلامية الزاهرة وتقدم للقارئ العربي والغربي على السواء خلاصة التطور العلمي

والتكنولوجي القديم والحديث وتسهم في بناء ثقافة إسلامية متكاملة متنوعة من منطلق قومي وإنساني معاً.

إن دائرة المعارف العربية ـ إذا صدرت سيكون لها رسالتان:

إحداهما على صعيد المواطن العربي والأخرى على الصعيد العالمين، فدائرة المعارف العربية ستعبر عن شخصية الأمة العربية وذلك بصهرها للثقافات المتنوعة والمتنازعة فتصبح هذه الثقافات مصدر إغناء وإثراء لثقافتنا لا مبعث استلاب وتغريب كما أنها ستنمي لدى القارئ العربي وعياً علمياً لا لثقافته الأصلية فقط بل للثقافة العالمية المعاصرة وذلك بتقديم هذا التطور العلمي والتكنولوجي له بلسان عربي وعقل عربي أما على الصعيد العالمي فستبرز دائرة المعارف العربية الكبرى المنتظرة دور أمتنا وإسهاماتها في تقديم المعرفة البشرية وتطور الحضارة العالمية وستكون مرجعاً علمياً موثوقاً به لدوائر المعارف والموسوعات في الأمم الأخرى وللمثقفين منها الذين سيطلعون على الفكر العربي بأقلام عربية أمينة.

إن فكرة دائرة المعارف العربية ظهرت للوجود منذ عام 1964 إفرنجي عندما أوصى مؤتمر وزراء التربية والتعليم والمعارف بإنشائها وقد نوقشت الفكرة بدقة من قبل لجان متخصصة ووضعت لها الأسس والمناهج الخاصة بها ـ ولكنها مع ذلك لم تصدر حتى الآن للظروف السياسية والاقتصادية التي احاطت بالوطن العربي ولعدم نضوج الفكرة لدى المسؤولين عن الثقافة في البلاد العربية في ذلك الوقت، وقد درست الفكرة من جديد عام 1979 إفرنجي عندما أقرها المؤتمر الخامس لوزراء التربية والتعليم الذي عقد في تونس ووضع لها منهجاً مقترحاً ـ أعدته لجان متفرغة عن المؤتمر وتبنته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وأوصت بإنشاء مؤسسة خاصة خلال عشر سنوات؛ وعلى الرغم من انقضاء عشرين عاماً على تكوين اللجنة ـ لم نر أية بادرة حتى الآن ـ تبشر بظهور هذه الدائرة إلى حيز الوجود ـ وأملنا عظيم الآن في الدول العربية الحريصة على التراث العربي كالجماهيرية العظمى وسورية ومصر والكويت أن تعمل جاهدة لإنجاز هذا المشروع العظيم وتقديم دائرة المعارف العربية للعالم بشكل جيد

متكامل ولا سيما وقد أصبح في الجماهيرية مجلس علمي لغوي يرأسه دكتور مثقف مؤمن برسالة الثقافة العربية والتراث العربي الخالد.

وفيما يلي خطوط سريعة لمنهج دائرة المعارف العربية والذي وضعته اللجنة المنبثقة عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

1 ـ ستكون دائرة المعارف العربية عامة شاملة مع عناية خاصة بالحضارة العربية الإسلامية وستكون من المراجع العلمية التي يستفيد منها المثقف في مطالعاته والمدرس في دروسه والطالب الجامعي في أبحاثه ولهذا فستتوفر بها الدقة في التعبير والوضوح في العرض والشمول في المادة.

2 ـ يقوم بكتابة مقالاتها التي سترتب ترتيباً ألفبائياً بحاثة من العرب يتوفر فيهم الاختصاص والخبرة ويتم اختيارهم بالأفضلية الأولى ويحدد لهم منهج ونمط في كتابة مقالاتهم التي ستذيل بالمراجع الرئيسية في الموضوع وبأسماء كتابها.

3 ـ يكون حجم الموسوعة ثلاثين مجلداً يخصص الأخير منها للفهارس وستكون من قياس 296 ـ 210 مم ويضم كل مجلد 1200 ـ 1300 كلمة ويتراوح عدد الموضوعات بين 12 و13 ألف موضوع كبير تتناول الموضوعات الشؤون العربية والثقافية قديماً وحديثاً كما يخصص للمواد العلمية المحايدة عدد من الموضوعات متماثل مع نظيره في دوائر المعارف العالمية وقد أوصت اللجنة بأن يكون موعد صدور الأجزاء العشرة الأول خلال ست سنوات وتكون عدد النسخ في الطبعة الأولى ثلاثين ألف نسخة لتغطية حاجة السوق العربية وتسديد النفقات.



بقلم المستعرب الدكتور ميغيل إرناندث دي لاكروث
جامعة الأوتوغا بمدريد
ترجمة: دكتور عبد الوهاب الزيات
جامعة الفاتح



الملخص(2):

معروف أن الأندلس كانت البوابة الرئيسة التي عبرت من خلالها أصول الحضارة إلى أوروبا التي تطورت انطلاقاً من تلك الأصول، وقد كانت الأندلس

---

(1) عنوان المقال في الأصل الإسباني هو «El pensamiento de Al-andalus y los supuestos ideológicos del Renacimiento europeo» وهو للمستعرب Miguél Hernandez de la Cruz وقد جاء المقال في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid vol, XXVI, Madrid, 1993-1994, PP, 103-116، وبالمقال كثير من الآراء التي لا يتفق فيها المترجم مع كاتب المقال ولكنها أمانة الترجمة [المترجم].

(2) بقلم المترجم.

بوتقة انصهر فيها كثير من العناصر لتعطي تلك الثمرة الجنية إلى المتلهفين من مفكري عصر النهضة الأوروبية ليدفعوا ذلك خطوات أبعد في طريق تقدم الفكر الإنساني والاختراع الحضاري.

والقول بتأثر عصر النهضة بكثير من المفكرين المسلمين مشارقة ومغاربة ليس جديداً، بل إن كثيراً من المفكرين الأوروبيين المعاصرين ليلقبون ابن رشد بأنه أب الفكر النهضوي الأوروبي الحديث، ولم يأت ذلك من فراغ؛ بل كان نابعاً من أدلة موجودة حتى اليوم فيما قدم ابن رشد من كتب أصبحت فيما بعد مرجعاً أساسياً في جامعات إيطاليا وفرنسا وغيرها، وقد درس الأوروبيون هذه الكتب المختلفة عبر الترجمات عن العربية إلى اللاتينية أو غيرها حتى وجدت ظاهرة الرشديين اللاتينيين المسيحيين.

نص المقال

1 ـ الإسلام في عصر النهضة الأوروبية:

يمكن أن تبدو محاولة جعل علاقة بين فكر النهضة الأوروبية والمعارف الإسلامية غريبة إذا كان ذلك الفكر النهضوي هو الجذر القريب للفلسفة وعلم الحداثة، والمعارف الإسلامية هي التي كان جزؤها الرئيس المعروف في ذلك الوقت في أوروبا مصنفاً ضمن المدرسة اللاتينية أو ضمن التبعية اللاتينية التي تمرد ضدها في جزء كبير من المعمورة الفكر الإنساني النهضوي، ومن خلال تاريخ الأفكار الحقيقية العميقة فإن المدرسة اللاتينية لم تعد أكثر بساطة ولا أكثر استقامة أو تحديداً؛ كما هو الشأن في التفسيرات التاريخية عند الاستعمال الذي يفيد في فهم الآخرين أو تفهم الآخرين.

وفي الغالب فإن الأفكار تمر عبر مجار دفينة أو خافية، وهي منابع بعيدة أيضاً، ومن المعتاد أن تكون مجهولة حتى من قبل مفكرين ينتمون إلى لحظات أو عصور أخرى.

والانقطاع الحضاري الثقافي بين العالمين الإسلامي والأوروبي وجد بكل

تأكيد في القرن الخامس عشر، فكان متزامناً مع عصر النهضة.

فقد فتح الأتراك العثمانيون ـ الذين كانوا قد سكنوا اليونان والبلقان منذ عقود ـ القسطنطينية في عام 1453، وسميت منذ ذلك التاريخ استانبول.

وقد آثر أبو عبد اللّه الصغير ـ آخر ملك من أسرة بني نصر[3] ـ الاستسلام الذي لا ينسى، في الأول من يناير عام 1492، وبهذه الطريقة اختفت البقية الأخيرة للسلطة الإسلامية الأندلسية في شبه جزيرة إيبيريا.

أما حرب غرناطة[4] والخاتمة الموريسكية الطويلة والحزينة، فكانت لهما علاقات حميمة مع فكرة الدولة الحديثة الأولى التي دعمها أو بناها علماء الإنسانيات القشتاليون والأرغونيون والإيطاليون، عندما كانوا في الوقت نفسه مادحين ورسلا مبعوثين للملكين الكاثوليكيين، الذي كان عند أولئك فكراً أو تنظيراً مثالياً تحول إلى حقيقة اجتماعية في استثمار الأمير بواسطة استعمال اسم العلم السياسي السيد فرناندو الكاثوليكي، وإن كان المؤرخون يستعرضون أو يراجعون بعد أمجاد حرب غرناطة، أمجاد حرب إيطاليا، ثم حرب الشمال الأفريقي، فإن اكتشاف وغزو أمريكا كان مستمراً مع الأموال الخاصة والحفائر التقليدية.

يجب أن نذكر أن العام 1492 هو عام نشر كتب مثل «أماديس» Amadis[5] وثيليستينا[6] Celistina والكتاب الجديد في النحو الذي أخرجه الأستاذ أنتونيو

---

(3) وهي آخر أسرة حكمت الأندلس.

(4) يرد مصطلح حرب غرناطة في المصادر الإسبانية علماً على الحرب التي دارت بغرناطة بين المسلمين والمسيحيين وسقطت بعدها غرناطة في أيدي الأخيرين إلى اليوم.

(5) Amadis de Gaula اسم علم متصور بطلاً في رواية فروسية مجهولة الكاتب، ينتمي إلى القرن الرابع عشر، وقد أعيد بناء القصة من قبل بعض الكتاب الذين ينتمون إلى القرن الخامس عشر، وفي القصة يتعلق البطل المحارب أماديس الذي ينتمي إلى مدينة بريون بأريانة ابنة الملك الإنجليزي ليسوارتي (انظر Gran Diccionario Durvan, I,p.283).

(6) معنى الكلمة في اللغة العربية القَوَّادة، وهي عنوان لرواية مضحكة محزنة تعتبر من أهم مظاهر النثر الروائي الإسباني في القرن السادس عشر (انظر R.O. Jones Historia de Literatura espanola 2. siglo de Oro prosa y poesia, pp.86-122).

دي نبريخا[7] Antonio de Nebrija حول اللغة القشتالية وطبع في المدينة الراقية سلمنكة Salamanca يوم 18 من أغسطس.

هكذا بهذه الصور قفل باب اتصال طويل بين الثقافتين اللاتينية المسيحية الأوروبية والعربية الإسلامية كان قد بدأ في القرن الثالث عشر المسيحي.

فقد كانت أولاً الإضافات اللاتينية المسيحية إلى الإسلام الناشئ في الأندلس كبيرة وأكثر أهمية من الذي كان معتقداً حتى وقت قريب[8]، ثم بعد ذلك كانت الإضافات العربية الإسلامية المعروفة جداً أسساً للتطور الاجتماعي والمذاهب الفكرية في أوروبا أثناء القرنين الثاني عشر والثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر، ولم يحن بعدُ أوج كمال النهضة حتى كان اليهود المنبثون في إيطاليا يستمرون فيما فعله السفارديون[9] الإيبيريون أثناء العصر الوسيط من معايشتهم المسيحيين والمسلمين وإتقانهم العربية والرومانثية، والطبعة الأولى من كتب ابن رشد كانت من عمل لورنثو كانوثيو Lorenzo Canozio التي نشرتها دار بادوا في 1472 ـ 1475 وكانت معمولة من نصوص مترجمة تنتمي إلى القرون الوسطى، ولكن عندما قررت المطبعة الشهيرة

---

(7) هو كاتب إسباني مهم في إنسانيات عصر النهضة، ولد عام 1444 في قرية من قرى إشبيلية وأصبح مؤرخ الملكيّين الكاثوليكيين، ويداً يمنى للكاردينال المتطرف ثيسنيروس، قام بتأليف عدة كتب خصوصاً في اللغة، فوجه اهتمامه إلى تبسيط اللغة اللاتينية، واعتبر عاميتها تطوراً في طريق اللغة، ووضع فيها عدة معاجم كما وضع عام 1492 ـ وهو تاريخ سقوط غرناطة ـ أول كتاب في قواعد اللغة الإسبانية، ومعه بدأ أعلام النهضة الإسبان الكبار في الظهور، واعتبر علماً مهماً في النهضة الإسبانية، إذ بسبب تآليفه أصبحت اللغة الإسبانية أداة مهمة في الوحدة الوطنية الإسبانية. (انظر Gran Diccionario Enciclopédico Durvan, X, p,3696).

(8) مفهوم الإضافات هنا هو ما وجده الإسلام من أسس العيش أو ثقافات قبله، لا تتعارض مع أسسه بوتقها عبر حضارته واستفاد الناس منها ضمن حضارة الإسلام نفسه، كما هو الشأن في جميع الحضارات حين لم يقصد الإسلام نفي كل مالها وتدميره ونسيانه إلى الأبد وإنما جاء الإسلام بالأسس العامة وانصهرت بعض من ثقافات وعادات الشعوب المفتوحة فيه كما هو الشأن في اللغة وبعض العادات والتقاليد التي ليس فيها تعارض مع قيم الإسلام.

(9) السفارديون هم اليهود المهاجرون والمهجّرون من الأندلس إلى خارج شبه جزيرة إيبيريا.

لمجالس البندقية إخراج طبعات جديدة إلى النور بداية بأعمال نيكوليتو برنايخ Nicoletto Vernaij في عام 1483 كُلِّف فريق من العلماء اليهود بمراجعة الترجمات القديمة وإنجاز ترجمات أخرى جديدة، وقد كانت كل تلك الطبعات أنغاماً جميلة في سيمفونية الحضارة الإنسانية.

وفي أتون النهضة أي حوالي عام 1440 ولدت في فلورنسا الأكاديمية الأفلاطونية. وكان خورخي خيميستو بليتون Jorge Gimesto Pleton (ت1450) قد تعلم فكر أفلاطون في اللغة اليونانية، وفي 4 من أبريل 1497 كان ليونيكو توميو Leonico Tomeo قد بدأ قراءة أرسطوطاليس في اليونانية أيضاً في جامعة بادوا حتى جعل نفسه إقطاعياً للرشدية [راعيها وصاحبها والمهتم بها حتى الاحتكار لها] الإيطالية.

الإنسان التركي كان ينظر إليه كما يقول ثربانتس[10] على أنه قوة تهديد وهيمنة شرقية، ولكن الإنسان التركي كانت له فاعليته وتنظيمه الإداري والعسكري، كما كان له انسجام في معماره عبر عنه الفنان كوكا سنان Koca Sinan، وبرغم ذلك فإن صلابته العتيدة أمام الفكر بجميع أشكاله كانت حاضرة دائماً، فأوروبا ـ بين دحرها الأتراك والكفاح الديني، وحروب السيطرة والزعامة، واستعمار أمريكا وأجزاء مهمة من أفريقيا وآسيا، وفيما بعد أجزاء من المحيطات ـ تعتبر أن حدود الامبراطورية العصمانلية تمثل حدوداً مغلقة أمام أي انفتاح، وهي ستارة صلبة ستحجب العالم الإسلامي حتى بدايات القرن التاسع عشر.

---

(10) هو ميغيل دي ثربانتس Miguél de Cervantes أكبر كاتب عرفته اللغة الإسبانية؛ إذ هو قمة الأدباء الإسبان في ما يعرف بالعصر الذهبي للأدب الإسباني، ولد في قشتالة عام 1574، ومن أهم أعماله الأدبية الكيخوتي El Quijote أو كما تعرب عن الإنجليزية دون كيشوت، وكان قد وقع أسيراً في الجزائر التي كانت تخضع للعثمانيين آن ذاك، وقد كتب روايته المشهورة بعد انفكاكه من ذلك الأسر، ولعل حكمه على الأتراك الذي يشير إليه الكاتب هنا مستمد من الرواية التي بها مثل هذه الانطباعات (انظر Gran Diccionario Enciclopédico Durvan, IV, pp. 1234-1235).

2 ـ صدفة وخطورة استقبال الحضارة اللاتينية المسيحية للفكر الإسلامي:

إقامة خيربيرتو دي أرياك Gerberto de Hurillac الذي سيعرف مستقبلاً بـ سلبستري الثاني Silvestre II في الثغر الإسباني بعض السنوات قبل الألف الأولى ومعرفة واستخدام بعض المخطوطات العربية في دير ريبوي Ripoll(11)، أمور تسمح بأن يشك الإنسان في أن الاتصال مع المعارف العربية الإسلامية يجب أن يكون قد تقدم، أو سبق القرن العاشر والحادي عشر.

لكن الاستيلاء المبكر وغير العنيف على طليطلة(12) من قبل القشتاليين والأرغونيين بقيادة الفونسو السادس (1085) هو ما كان وسيلة ربط أكثر فاعلية في عبور جزء مهم من المعارف العربية الإسلامية إلى أوروبا المسيحية اللاتينية.

اعتباراً من بدايات القرن الثاني عشر ومع حكومة طليطلة الكنسية بقيادة الكاردينال السيد رايموندو ساوبيتات Raimundo Sauvitat فإن ما يسمى اليوم بالترجمات الطليطلية قد أمدت أوروبا بمصدر معرفي جديد وغني.

قبل عام 1150 فإن أوروبا كانت تخلو من أي ترجمة للعلم القديم أو المعارف القديمة وهي التي قدمت من قبل ابن سينا في كتاب **الشفا**، وهو العنوان الذي قدمها بحق بأكثر دقة بالنسبة للأصل، ولكنها جاءت أكثر حيلة في التضليل والخداع في العنوان اللاتيني، وهو Liber sextus de Natura libus وهو ما دُعي حالاً، ولسبب موضوعي، ومع صواب في دعوته كذلك بـ «De anima».

ابتداء من هذه اللحظة وبمجهود المترجمين الأوروبيين الذين انتقلوا إلى

(11) قرية كبيرة بمحافظة جيرونة التي تقع في الشمال الشرقي لإسبانيا وتجاور الحدود الفرنسية، كما تقع ضمن مقاطعة قتلونية.

(12) كونه مبكراً هذا صحيح، أما كونه غير عنيف فهذا غير صحيح لأن كل ملم بتاريخ الأندلس يعرف أن سقوط طليطلة في أيدي قشتالة كان عنيفاً ودموياً وأن الكثير من النصوص التي ترثي طليطلة ما زالت حتى اليوم تشهد بعنفه ودمويته.

طليطلة، وأخيراً مع مجهود المدرسة الصقلية الممولة والمرعية من قبل Hohenstaufen[13] الصقلية، فإن أوروبا استقبلت بين سنتي 1140 ـ 1340 تصديرات غنية مما يفهمه مترجموها، مثل فلسفة القدماء المنقولة والمطورة بواسطة العرب، وهو جائز، بل ضروري إعادة إنهائه كإنجاز خاص بالنقلة أنفسهم، إنه على كل حال ما يتعلق بـ Perennis Philosophia، فالحقيقة أن الْمُتَرجَم المستَوْعَب والمستقبل هو جزء فقط من العلوم الإسلامية من فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن جبرول وابن باجة وابن رشد وموسى بن ميمون، إلخ، إضافة إلى عالم مهم من علماء الكلام؛ أي الغزالي المحسوب على الفلسفة بسبب مقاصده؛ أي كتابه المقاصد.

وعلى أية حال وإن كان بسبب جدال ابن رشد مع علماء الكلام، فإن هؤلاء يلمحون أو كثيراً ما يوضحون عديداً من الأفكار الكلامية.

ولكن كما هو الشأن بالنسبة إلى الإضافات والإسهامات التي هي أساساً فلسفية وثانوية وهي لاهوتية نظرية أيضاً، فإنه يشمل أو يجمع العلمية (علم النجوم، العلوم الطبيعية، الرياضية، الطب) وعناصر أخرى من علم الكلام، وتطور التصوف والروحانيات، التي لا تشمل الإسهامات المعروفة أو المعاد معرفتها، أو تجري بشكل خفي بين حشاشات الهيكل الاجتماعي الجوهري، كما حدث مع الروحانيات الشاذلية، فيما يتعلق بعلم الاجتماع الجدلي، وبجدلية فلسفة التاريخ لابن خلدون (القرن الرابع عشر) التي لم تكن معروفة من قبل الغرب، وبصراحة أكثر أيضاً، لم تكن مستغلة من قبل المسلمين حتى نصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبالنسبة إلى استمرارية الفكر الإسلامي في المشرق منذ السُّهرَوردي (القرن الثاني عشر) حتى الملا صدر الشيرازي (القرن السابع عشر) لم تكن شيئاً معروفاً في أوروبا حتى السنوات المتأخرة جداً في القرن التاسع عشر، أو حتى بدايات القرن العشرين.

---

(13) اسم أسرة حكمت ألمانيا وإيطاليا في القرون الوسطى (انظر Diccionario Akal de Historia Medieval p.229).

إذا كان حظ الاستقبال المبكر في القرون الوسطى من الفلسفة الإسلامية كبيراً، فإن الخطر لم يكن أقل، لأنه قد أنتج اتجاهاً مضاعفاً وجزئياً بالنسبة إلى طبيعة المعرفة الإسلامية وبالنسبة إلى تطورها التاريخي.

الفكر الإسلامي هو بالدرجة الأولى نضوج مبكر ومستقبِل فعال للفلسفة اليونانية وهو أيضاً شرح عقلي خطير لهذه الفلسفة، وبذلك صار التفكير الإسلامي جسراً فعالاً ساهم في عبور علوم القرون الوسطى، ولكنه كان جسراً له إضافاته العديدة التي تجعله أهلاً لأن يوصف بالجود والكرم.

إن جزءاً كبيراً من عقائد علم الكلام الغنية كان يضيع، وكذلك كان يضيع فقه بعض العصور بأكمله، وبالنسبة للتصوف ربما كان يُتناول بشكل خفي جداً، حتى إنه لا يستطاع مجرد الشك أو الركون إلى الشكوك والحيل، التي اعتاد أن يوظفها المسلمون الملقبون بالمورس moros كما يشير التبرير المسيحي، للأمم المسيحية في شبه الجزيرة الإيبيرية.

وفيما يتعلق برامون لل فإنه يمثل استثناء؛ حيث إنه أُشرب الحكمة الإسلامية، أو الفلسفة الإسلامية الشعبية في عديد من أعماله، ولكنه كان في معالجاته كمن يبحث ثلاث أرجل للقط في Elscens noms de due Livre de Evast de Aloma e de Blanquerna.

في الاتجاه الثاني فإن الفلسفة العربيَّة الإسلامية سيكون لها بُعدٌ خصب، إلا أنه قصير؛ حيث امتد على مدى القرون من التاسع حتى الثاني عشر، وهذا الاتجاه المعني وحيد، وهو تقدمي في تطهير أو تصفية فكر أرسطو وطابعه المنغلق والجزئي، وبمفهوم منقطع النظير في الشكل الحرفي (الشرح الحرفي) كما هو في المضمون (الأرسطوطاليسية المتكاملة)، وهي أمور كلها كانت أخطاراً مؤكدة، وبالإضافة إلى أنها كانت مناسبة فإنها كانت أيضاً محبوبة وفعالة للفكر المسيحي القرووسطوي Pernnis Philosophia.

3 ـ الغوص بحثاً عن منابع أخرى:

قدم البحث الأوروبي في القرن التاسع عشر حقيقة الفكر الإسلامي على وجه صحيح؛ فمع انطباع قوي في قوة جنود نابليون مع أهرامات الجيزة اكتشف أ. رينان ابن رشد مختلف جداً عن صورة ابن رشد القرووسطوية اللاتينية، وذلك باستعماله للتراجم اليهودية لنصوص ابن رشد نفسه(14).

وقد توغل A. Mller وMunk في حقيقة الفلسفة نفسها، أما نيكلسون Nicholson وأسين بالاثيوس Asin Palacios فقد بدآ يدققان النظر فيما لا يمكن كشفه من متاهات العلاقات بين الروحانيات المسيحية والإسلامية، ولم يكن ابن عربي وحده الذي كان قد توصل إلى قمة عالية من الزهد، في تخليه عن كل كرامة إلٰهية، لأجل أن يندمج في حب الله من أجل حب الله نفسه فقط، وإنما بيَّن ماسينيون Massignon أن الحلاج قبل ذلك بقرون كان قد قام بتقليد مسيحي؛ حيث كان متسامحاً غافراً لأعدائه وهو في حبال مشنقة الإعدام، مثل ما فعل خيسوس دي ناثاريتي Jesús de Nazarete أي عيسى ابن مريم الناصري الذي كان قد فعل ذلك التسامح عندما كان على أعواد الصلب(15).

فلم يتحرر من أثر التفكر الإسلامي سانتو توماس(16) Santo Tomas قمة علم اللاهوت المسيحي رغم قمته في مذهب التسامح، ولا دانتي وهو اللامع الأول في الأدب الأوروبي، على الأقل من معراج كوميدياه الذي سماه فيما بعد

---

(14) لم يكتشف ابن رشد مخالف عن ابن رشد القرون الوسطى إلا من خلال اليهود كما يرى الكاتب؟

(15) فكرة صلب المسيح معروف أنها من أسس العقيدة المسيحية، ومعروف أن من عقائد الإسلام الراسخة أن المسيح لم يصلب ولم يقتل، ثم إن تقليد التسامح الذي يشير إليه ليس بالضرورة أن يكون تقليداً مسيحياً، فالإسلام دين تسامح ومعلوم أن رسوله الكريم بعد أن دخل مكة منتصراً على أعدائه الذين جوعوه وطاردوه مع آله وصحبه وآذوهم وحاولوا قتله، قال لهم بعد الانتصار عليهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء، وفي القرآن الكريم أكثر من آية تحض على التسامح من بينها ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: 40].

(16) فيلسوف فرنسي كبير عاش في القرن الثالث عشر (انظر Gran Diccionario Enciclopédico Durvan XIII, p.5076).

إلاهيا، وكل ذلك التأثير كان قد استلزم غلواً وإفراطاً نتج عنه شروحات مبالغة.

منذ أن وجدت أفكار ابن مسرة[17] في كتب رامون لل المعقدة، إلى أن وجدت عند سانتا تريسا، وخوان دي لا كروث، النتيجة النهائية للحوار الروحاني الشاذلي المنتقل بواسطة الموريسكيين إلى المجاذيب أو التنويريين المسيحيين.

نقد الأربعين سنة الأخيرة هو فقط الذي استطاع إذاعة آراء لم تكن معمقة بشكل كاف، بل في بعض الأحيان تنزل تلك الآراء إلى مستوى مشروع احتمال أو إمكانية كان قد ظهر قبل مؤكداً، مما ينقصها حيوية الحماسة والطرب، وينغصها بخيبة الأمل في أطرها المحدودة، إذا قلنا هذا نستطيع أن نضع الطريق الطويل في مكانه لمعرفة ما هي عناصر التفكير الإسلامي التي تتضمن مبادئ متفقة مع التي يمكن أن تكون قد قامت عليها أيديولوجية الفكر النهضوي، وفي هذا المجال يعترف بخمس عناصر تطورت فيما بعد في فكر التحديث وهي:

1 ـ القاعدة الأساسية للمعرفة العلمية تكون دقيقة ومستقلة عندما لا يكون هناك حجة ولا تجربة يثبتان عكسها.

2 ـ الفلسفة الإنسانية إنسانية بشكل دقيق وصارم مثبتة بالحجة وبما لا يعتمد في شيء على المعارف اللاهوتية.

3 ـ علم اللاهوت يعتمد مصدراً أساسياً وهي كلمات الله الموحى بها إلى البشر والمقننة عبر الكتابة.

4 ـ يمكن أن يصل الإنسان بنفسه إلى السعادة الإنسانية الطبيعية بواسطة الحكمة المثالية للعالِم.

5 ـ المجتمع المدني هو النموذج الطبيعي للحياة الإنسانية الاجتماعية وبناؤه لا يعتمد على صورة سماوية Civitas Dei، وإنما يعتمد على العقلية الإنسانية الصافية والجوهرية في ظرفها الاجتماعي الضروري.

---

(17) مفكر أندلسي عاش في نهاية القرن الثالث وبداية الرابع الهجريين.

وبالتأكيد فإن المبادئ 1، 2، 4، 5 واضحة أصلاً في الفكر اليوناني وبالتحديد عند أفلاطون وأرسطوطاليس؛ وفيما يتعلق بالمبدأ الرابع فقد كان مقدماً بكل وضوح من قبل سان بابلو San Pablo لكن المفكرين اللاتينيين المسيحيين نظموا النقاط الأربع بجذر يوناني متابعين في ذلك سان أغسطين San Agustin مترجمين إياها أو مفسرين لها حسب المبدأ الرابع الذي هو بشكل أساسي مسيحي.

إذا كان الأساس الأول والرئيس للمؤمن هو كلمات الله المحددة في كتبه، فإن علم اللاهوت النظري هو شرح عقلي، وهذا الشرح سيخطط ويحدد ويبنى في الوقت نفسه على العلم والفلسفة التي هي إنسانية مسيحية في الوقت نفسه وستتحدد في Civitas christiana Imperium christiano-rum.

هل كان أحد ما قد رجع وحاول أن يفصل المبادئ الأربع المشار إليها قبلاً؟ وهل وصل تفكيره ذلك إلى أن يصير معروفاً من قبل المفكرين المسيحيين اللاتين؟ إنه بلا شك شخص واحد على الأقل، وهو ابن رشد؛ فابن رشد هو الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي دافع بشكل واضح عن ذلك الوضع.

وقد قام الفارابي بشرح وتفسير لعلم السياسة المحدد في جمهورية أفلاطون، كعلم أو معرفة جدلية أو طوباوية ضرورية حول الأمة، ولأجل عالمه ذلك كان يتقمص طابعاً دينياً.

أما ابن سينا وابن باجة وابن جبيرول وابن ميمون فقد فصَّلوا علم كلام وفلسفة لبناء معرفة متلائمة مع الإسلام واليهودية، لكن ابن رشد هو الوحيد الذي يعود للتفريق بين المرتكزات الجوهرية الخمس المبينة سابقاً.

4 ـ الغابة الوارفة الكثيفة التي شكلها ابن رشد والرشديون اللاتين تغطي ما عداها من غابات أقل كثافة:

كان هيجل يقول: «إن الأشجار لا تسمح برؤية الغابة» وهي عبارة كان لها فاعلية مشاهدة؛ فإن الأشجار الكثيرة الملتفة ـ وهي هنا المستفيدون من الأعمال

والآثار الكبيرة التي كتبها ابن رشد والتي كتبها أتباعه اللاتين الذين لا يقلون عنه غزارة وكثافة ـ منعت بأغصانها المسيجة وقياسها الممنطق المفلسف بعلم الكلام، من رؤية بعض مناحي فكر ابن رشد، لكن رغم ذلك فقد أومض ثراء حقل فكر الفيلسوف القرطبي؛ وبذلك أمكن وجود سمين داخل الغث المتراكم من الفلسفة الموازية دائماً للعناوين والمصادر العربية الأرسطوطاليسية، وهي تدور دائماً في مسارين تقريباً؛ مسار الكتب الجامعة، ومسار التلخيصات، وبعضها يدور في مسار ثالث وهو مسار تلك التفسيرات التي وصلتنا، وكانت عملاً عسيراً، ولكن عن طريق هذا فقط استطاع ابن رشد أن يتذوق الملاحظة الطبيعية، مع اعتنائه الإيجابي بالتجربة مع نظير من النماذج أو التجارب المتواضعة.

يوجد في النصوص المهترئة التي هي تقريباً منسوبة إلى جالينوس في **الكليات** وصف الألم الذي كابده مؤلفها، وقد ترك الأثر الموضعي في الأيدي والأقدام؛ فالثناء على زيت الزيتون وماء الشعير وماء طبيخ الباذنجان الممتاز، أو وصفات البيض المقلي ووصفات الرز مع الحليب يتطلب قراءة الكتاب كله، وقد قمت بذلك منذ حوالي ست سنوات في حروفه المخطوطة، ولا ننسى أن بعض الكلمات لابن رشد متفردة في صعوبة الرؤية مثل كتاب **فصل المقال** وكتاب **الكشف عن المناهج** وكتاب **استعراض جمهورية أفلاطون**، هذا مع عدم الأخذ في الاعتبار لكتاب **الضميمة** لصغره وكونه لا يمثل إلا فهرساً أو رؤوساً لموضوعات، ولم يستطع المفكرون اللاتينيون المسيحيون أن يقدروا ما كان يساويه **تهافت التهافت** في ذلك الوقت، أي القرن الثاني عشر وكان الأندلس آن ذاك تحت عرش الموحدين فكان هذا الكتاب متجاسراً على أن يضع جبة ومظهر الإنسان المنطقي المتأدب للغزالي أستاذ ابن تومرت المهدي المؤسس لحركة الموحدين، ومهما كان معروفاً ولو على الأقل بالنسبة للذين يبدون قليلاً، وهو ما جعلني ألتزم بأن أقرأ كتابتي المتواضعة، فإن انقطاع النظام العجيب للإنسان عند ابن سينا كان الشرط المختصر لأجل أن يحاول العمل على إيجاد حكمة أو علم لا يكون عائقاً كبيراً، أو مقيداً كبيراً، للشرح الفلسفي اللاهوتي

القرووسطوي، الذي كان مثمناً جداً عند المسيحيين والمسلمين واليهود.

إن الأجواء التي خاض فيها وتحدث عنها ابن سينا وابن باجة وابن جبيرول وابن ميمون لم تكن بالتأكيد شيئاً تافهاً، أو بالأحرى لم تكن ترهات، والحماس الذي حدث منذ غيبرمو دي أوبيرنيا Guillermo de Auvernia حتى دونس إسكوتو Duns Escoto مروراً بسان بوينا بنتورا San Buena ventura وسان ألبرتو San Alberto وسانتو توماس Santo Tomas وإنريكي دي غانتي Enrique de Gante وآخرين كثر، كله حماس لا ينبعث من فراغ، بل هو جدير بكل استحقاق للانتباه والالتفات.

لكن اللاهوت النظري الكلامي الفلسفي في القرون الوسطى المبني بطريقة ما، وموازيه perennisphilosophia ليس هو Thetoumene philosophia.

أعيد ما قلت لنفسي أكثر من مرة[18] وهو أن ابن رشد حاول أن يشير في ثلاثة خطوط من القرارات الجدلية الأساسية إلى انقطاع الوعي والمعقول مع شروحات الأفلاطونية الجديدة، وإلى التجديد مع الذي يحدده تشكيله الطبيعي، وملاحظاته الشخصية والتجريبية الاختبارية، ووضعها الانقطاع مع التلاشي الفلسفي الديني، مع الاعتراف بمستويين من الحكمة، واحدة دينية وأخرى علمية بشكل مطلق.

الانقطاع عن الشروحات للأفلاطونية الجديدة، كان واعياً بالكامل، وبشكل واضح كان منطقياً عقلياً متحداً في جوهره، مع طريقة التفكير الرشدية.

ويشار بشكل متكرر إلى تناقض ابن رشد أو اختلافه مع الشروح الأفلاطونية الجديدة، مفنداً للمفكرين الذين ساندوا هذه الشروح، وبشكل

(18) لا أعتبره تكراراً لما هو مؤكد، ولا أرى حرجاً في أن يستدرك الإنسان ويصحح ما يبدو له خطأ، وأرى أنه من الواجب الأولي للإنسان أن يفعل ذلك إذا وجد فرصته، دون انتظار أو توقع بأن يقدم ذلك كله كاملاً كشيء غريب، وذلك بالرغم من أن بعضهم وهم الذين جهلوا التقديم الأول سيتذكرونه مقللين من شأن العواقب المتتابعة من بعض فنون سفسطائية تبدو ذات بال من خلال بعض التطبيقات.

محدد ابن سينا، وبالرغم من الشهرة التي تعترف بأن هذا كان مفكراً كبيراً، وأن هدم نظام الكون العظيم يخلق مشاكل جديدة، وبعض الصراعات المتطرفة، كما هي الإشارات إلى الخلق الذي يتحدث عنه القرآن، إضافة إلى ذلك فإن ابن رشد فكر بالدليل عبر نوعين من البراهين قليلاً ما كانا مريحين في تلك الأوقات.

إن التركيبة التأليفية الأفلاطونية الجديدة تخون نوعية تفكير أرسطو نفسها، وهي بالإضافة إلى ذلك جاءت ثمرة لتكامل رؤية التفكير الأرسطي من وجهة نظر افتراضات علم الكلام الإسلامي.

5 ـ العلم عقل وتجربة:

لا شيء بعيد من الواقع إذا اعتبر أحد ما ابن رشد جاليليو إسلامياً. فالمفكر القرطبي كان يعتقد في التأثير الأخير للمعرفة على الطريقة اليونانية في القيمة الثابتة للتقنينات العلمية التي تحمل اسم أرسطو وجالينوس وبطليموس... إلخ، واسم الرائع والخالي عن النظير أرسطو الإصطخري، أي المنتسب إلى أصطخر [كما يسمي أرسطو نفسه].

ولكن كل ذلك كان هكذا لأنه كان يصدر عن الخطاب العقلي حول الملاحظات والاستنتاجات الحقيقية، التي قام بها أولئك المفكرون، واستطاعوا إثباتها في عصرهم كما فعل ابن رشد في مرات عديدة، وإذا كانت تجاربه الفلكية المثبتة في قرطبة ومراكش قد اتفقت مع مضامين علم الأرصاد الجوية فقد أثبت بالتجربة العلم القديم، ولكن إذا كانت ملاحظاته حول الزلازل القرطبية ونوعيات اللحم والصوف لأغنام قرطبة، ونوعيات السكان في الأندلس تعارض أو تفند ما تؤكده النصوص الأرسطوطاليسية والبطليموسية، فابن رشد يقول ذلك ويصححه، وإذا كان كل ذلك يترك غير ثابت بما في ذلك نبوة المفاهيم القرآنية حول عذاب أهل الفترة فإن تلك النبوة متروكة للإيمان، ولكن لا يبحث لذلك عن تفسير أو ترجمة حوارية عقلية.

هذا الدرس تعلمه الرشديون اللاتينيون جيداً منذ سيخر دي برابانتي Siger de Brabante (القرن الثالث عشر) حتى تقريباً عصر الملحد بياخيو بيلاكاني دي

بارما Biagio Pelacani de Parma (في أواخر القرن الرابع عشر)، وسيكون في وقت مبكر جداً اعتقاداً علمياً مشتركاً، بالرغم من الصعوبات الكثيرة التي سيقوم حولها اهتمام عمل غاليليو.

6 ـ الفلسفة، المعرفة الإنسانية:

الفلسفة كما قال أرسطو تولد الرغبة الإنسانية في تحقيق النوعية نفسها من الظواهر والأشياء التي تمثلها، ليس الموضوع حول الشرح اللاهوتي وإنما هو تحليل عقلي لما أُعطِيَتْه تجاربُنا، إن نتائج تحليلات أرسطو مع ما وجد من نتائج تحليلات سابقيه الذين استمروا بعده هو الذي بنى الفلسفة المقننة والمتلقاة، فقراءتها وشرحها هما تنميتها وتطويرها more sholastico الذي كان صالحاً في ذلك الوقت، والنتيجة هي حكمة أو معرفة يمكن أن توصف حينئذ بأنها إلاهية؛ لأنها الأكثر ارتفاعاً، وهي المبشرة عن الله، ولا تتعارض مع عظمة الله، وحكمته وعلمه وهي تنسب إليه بسبب التعريف، لكنها في جذورها هي معرفة إنسانية، وهي ثمرة لظرفنا العقلي الذي لا ينبغي أن يكون خاضعاً أو محدداً بأي نوع من العلم، مهما كان أصله أو مصدره عالياً، مثل أصل مصدر كلمة الله نفسها؛ في هذه الحال فليس الرشديون اللاتين وحدهم هم الذين يتشبثون بفكرة فلسفية ثالثة، وإنما أكيناتي Aquinate نفسه سيشرحها وسيطبقها في الـ Summa ضد بعض الناس، بطريقة اعترف معها أخيراً تاريخ الفلسفة بفعالية وضع ابن رشد والرشديين اللاتين في الفكر الحديث.

7 ـ القاعدة الكتابية في علم اللاهوت:

المعارضون للإصلاح، الذين كانوا أكثر إصراراً لم يرفضوا التعبير الشهير لمارتن لوثر sola fides sola scriptura لأنه ليس مسيحياً، بل إن الذي كانوا يذمونه بسببه هو عدم السماح للتقاليد والكنيسة كما كانا يمثلان في ذلك الوقت، بأن يصدرا عن ذلك المبدأ الذي عرضه للمرة الأولى سان بابلو San Pablo.

أما الإسلام بمجتمعه الثوري؛ **الأمة** فهو ـ بشكل إجمالي ومطلق ـ خال من نصوص كنائسية ومن أستاذية تعليمية تدرجية، يعتقد فيه المسلم أن الإيمان

مصدر للاعتقاد، وللنجاة الإنسانية، وأن الوحي المقنن بشكل نهائي موجود في القرآن والأحاديث الصحيحة والجامعة، ولكن الأمر الأول هو المذهب الصحيح والأكيد والأمر الثاني هو تعدد طرق تحقيقه الشخصي والاجتماعي.

بالطبع إذا كان الإيمان يبرر للإنسان [فكره وعمله]، وإذا كانت الحقيقة فقط تكمن في الكتب الموحاة فماذا يفعل علم يبحث في الإيمان؟ وبشكل مؤسف جداً في الذي يبرق من أصوله عدم التوافق بين الأفكار، وبأن الذين سوف يبلغونه هم رجال متميزون لكنهم قليلون جداً، فالإجابات التي يعطيها الإسلام هي نفسها التي كانت قد أعطتها المسيحية ولكن بتأرجح nativitate عبر الأشكال الأكثر سلبية، لأن العلم الجديد المزعوم كان يصدر عن القدماء، وقد أعطاهم قيادة لمعرفته بواسطة رجال الكنيسة الذميين، فالذي قام به علم الكلام هو تميزه بتقنيات حوارية لبناء أطروحات اللاهوت الجدلية أو الإتباعية، والدفاع عنها، وإن كانت تلك اللاهوتية الجدلية غير محبوبة عندهم، بل حتى المنطق الذي يشير إلى تلك التقنيات صار غير مرغوب فيه.

وبالنسبة للتصوف النظري فقد وجد المسلمون دائماً بعض العلاقات بين القائل بوحدة الوجود والزنديق، وبالعكس فإن الفلاسفة ما كانوا يحبون علم الكلام عندما تعمقوا في مجاهل اللاهوت وكتبوا كتباً صعبة التصنيف والغرض، يمكن أن تعتبر وتوصف بأنها رمزية وسرية بطريقة لم نصل نحن بعد إلى اتفاق على الكيفية التي كان عليهم أن يسموا بها ما كتبه ابن سينا؛ أي رسالة حي بن يقظان، ورسالة الطير، وسلامان وأبسال.... إلخ، وقفزا إلى الذي يميز كتلميذ لابن سينا، وهو الذي كان أستاذاً لابن رشد؛ أي ابن طفيل الذي له قصته المشهورة التي تحمل العنوان نفسه الذي لقصة ابن سينا التي ذكرناها قبلاً، والتي تحدد أو تبين توافقاً تاماً في الهدف بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية الداخلية، والاختلاف مع التدين الشعبي الثانوي جداً وغير الكافي، إذ هو معرفة من الدرجة الثانوية جداً، يتلاءم مع عقول العامة الفقيرة وغير المثقفة.

وضع ابن رشد ليس مختلفاً فقط، بل إنه جديد، ففي المعارض الفلسفية يقل تواجد الدين الإسلامي بسبب الثناء السائد الذي يتصدر الكتب وينهيها؛ فلا

مكتوب رمزياً ولا سرياً يعرف لابن رشد، بل بالعكس؛ إنه يكتب كتاباً في الجدل ضد علم الكلام الجديد للغزالي، ورغم ذلك فإن ما كتبه الغزالي وابن رشد ينتمي إلى الشرح وتبرير علم الكلام نفسه، وإذا اعتُرِف ـ كما يقول ابن رشد ـ بإمكانية الثنائية الشكلية للتفكير؛ أي الفلسفي من جانب، والديني من جانب آخر، فإنه سيتوصل إلى الأكثر خطورة واستثناء؛ أي إلى الذي ينسبه إلى المتكلمين وبشكل واضح إلى الغزالي.

لا يوجد متسع إلا لحل واحد فقط؛ هو أن العقل يقود إلى الوصول إلى أن الاحتياج العقلي يشرح النظام الطبيعي للكون، كما يشرح النظام الطبيعي للحياة النظرية والتطبيقية للإنسان، إضافة إلى ذلك فإن الفلسفة التي وصل إليها العلماء القلائل، والدين الموحى والمنزل من عند الله للأبيض والأسود، هما شيء واحد، أو الشيء نفسه[19]، وهي الأشياء المقولة والأشياء التي تُوصِّل إليها بطريقة مختلفة جداً.

كتاب **التهافت** ليس جدلاً بين أكاديميين، بل إن مهمته وهدفه هو هدم الحوار الخطير للمتخصصين في اللاهوت أو علم الكلام، وإعادة الثقة إلى العقل الإنساني، ولكن لفعل هذا يقدم **فصل المقال** مخططاً ذا طريقة لاهوتية، أو تتصل من علم الكلام بنسب، ولكنها جديدة «فإن الغرض في هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور؟ أم مباح على جهة الندب أو على جهة الوجوب؟»[20].

والنتيجة كانت واضحة، فقد صرح بأنها الإجازة والإباحة، وعدم المنع والتحريم، وهذه الإباحة والإجازة للتأمل في كتب الفلسفة ومطالعتها وبحثها، هي كذلك بالنسبة للإنسان الذي وهبه الله قدرة كافية لذلك، أي بالنسبة للعالِم، ونتيجة ذلك التأمل والبحث والنظر هي أيضاً قاطعة ونهائية؛ فالمعرفة الإنسانية

(19) هذا رأي صاحب المقال، والمترجم لا يقره كما لا يقر كثيراً من الآراء التي وردت في أمكنة أخرى من المقال.

(20) فصل المقال ضمن كتاب فلسفة ابن رشد منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت 1398/ 1978 ص13.

والعلم الإلٰهي ليسا شيئاً واحداً، ولكنهما يتفقان بشكل تام في أصولهما الأساسية الجوهرية، ولكن كيف يمكن أنه عندما يبدوان متفقين لا يقال الشيء نفسه في بعض القضايا؟

في كتاب **الكشف عن المناهج** تظهر الإجابات عن مثل التساؤل السابق: «كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه (فصل المقال) مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك: إن الشريعة قسمان؛ ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها فرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور..... فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله قصد الشارع.... وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها»[21].

وبتقديم هذه الأشياء على تلك الصورة، وبإصرار ابن رشد بين الفينة والأخرى على أن المعرفتين ضروريتان؛ أي المعرفة الدينية والمعرفة العقلية، فإنه لا مجال للشك بأن ابن رشد لم يخل من مشكلة «نظرية الحقيقتين» (فتقديمه له وجه شبه كبير بالطبيعة الخاصة للنظام الخاص بأساتذة الفنون أو الفلاسفة، وأساتذة اللاهوت في الجامعة في القرون الوسطى، وبشكل محدد في جامعة باريس).

لقد تساءل ابن رشد عما إذا كان يجب على الفيلسوف أن يطوع بشكل موضوعي عمله للمعلومات التي تأتي في الوحي أم لا يجب عليه ذلك. وقد كانت إجابته على ذلك واضحة جداً شخصياً أو داخلياً؛ فبالنسبة للشخص المؤمن فإن إيمانه لا يتزعزع بسبب فعل إيماني شخصي، وعمله كمفكر لا يستطاع تحديده باستعراض المعلومات الإيمانية بشكل لاهوتي، أي المعلومات المستوفية للإجراءات الضرورية من الكلام.

(21) الكشف عن مناهج الأدلة ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ص45 ـ 46.

في الظروف الاجتماعية التي تشير إليها الحاصرتان السابقتان فإن الرشديين المقيدين بواسطة الإدانة الكنسية، معتنقون أو معتقدون للمبدأ الرشدي في نظرية الحقيقتين من الرشدية اللاتينية، وهو ما يبدو أن ضاع، ولكنه واصل عمله بشكل خفي؛ إنه مبدأ عمل اللاهوت ابتداء من المعلومات، حول معلومات الوحي، وليس حول النماذج والأمثلة القياسية المدرسية.

نيكلاس دي كوسا[22] Niculas de Cusa وإراسمو[23] Erasmo ومورو[24] Moro وبيبس Vives سيعيدونه حتى يتعبوا من ذلك ويملوا، بل حتى التعب الخاص والشك الخارجي.

8 ـ المعرفة هي السعادة الإنسانية النهائية:

لقد دعا خوان خاندون[25] Juan Jandun ابن رشد بأنه «Perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor» وهو عنوان ينطبق تماماً ويستحقه صاحبه، وينسب إليه المذهب المشار إليه من قبل خوان ميديابيّا Juan Mediavilla وسيخيريو دي برابانتي[26]

---

(22) كان قسيساً ومثقفاً بارزاً في القرن الخامس عشر، ينتمي إلى أسرة ذات أصل ألماني، وكان رياضياً فلكياً، مقتنعاً بأن الأرض تدور حول الشمس، توفي عام 1460. (انظر Diccionario Akal de Historia Medieval p,325.).

(23) كان من أكبر رجال الفكر في هولندا أثناء عصر النهضة، درس في باريس وزار إنجلترا وغيرها من عواصم أوروبا، حيث التقى بمفكريها آن ذاك، توفي عام 1466، ويعتبر هو نفسه أهم أعماله تحقيقه للكتاب المقدس (النص اليوناني) وتعليقاته عليه، وقد كان من أهم الأدباء العالميين خصوصاً في الأدب الساخر (انظر مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، لعماد حاتم الدار العربية للكتاب ليبيا تونس 1979 ص148).

(24) هو توماس مورو من رجال الكنيسة المجددين ومن أهم كتاب عصر النهضة في انجلترا (1478 ـ 1535) انظر Gran Diccionario Enciclopédico Durvan, XIII, p.5077.

(25) فيلسوف شهير عاش في الفترة 1286 ـ 1328 وهو ينتمي إلى مدرسة أرسطو وكان أستاذاً بجامعة باريس كما كان أحد أساتذة الفلسفة الأكثر بروزاً في عصره سواء كان ذلك في ميدان التاريخ الطبيعي أم في النظرية السياسية، وهو صديق ومريد للفيلسوف مارسيليو دي بادوا. (انظر Pablo Fuentes Hinojo, Diccinario Akal de Historia Medieval, p.262.

(26) فيلسوف رشدي، كان أستاذاً للفلسفة بجامعة باريس يُعلِّم مذهباً أرسطاليسياً متأثراً بابن=

Sigerio de Brabante من السعادة المتنظرة المثمنة كثيراً من الناحية الإنسانية.

وقد كان بويثيو دي داثيا[27] Boecio de Dacia سابقاً لابن رشد، وأحسن من عرض هذا المبدأ الذي نجده عند ابن رشد فيما بعد، وكان بويثيو قد عرض ذلك المبدأ في كتابه De summo bono sive de vita philosophica. فماذا كان قد قال ابن رشد حتى مجده الرشديون الباريسيون تمجيداً عالياً، وبشكل واثق، ونسبوا إليه كثيراً من العظائم والجودة الفيلسوفية الرفيعة التي تجعل العالم سعيداً؟

المعرفة الإنسانية الحقيقية هي الفلسفة التي تكمن في البحث العقلي في اليقين، والرجل الذي يخصص حياته لتلك الضرورة مقامراً، وفي الوقت نفسه مهتدياً من كل الذي يمكن أن يعرقل طريقه، باحثاً بهذه الطريقة عن الحقيقة، ملتقياً في ذلك المثل الأعلى الذي يصل هكذا عبر التثقيف النظري، وبهذه الطريقة يكتشف نظام الخير، سواء كان ذلك فيما يشير إلى المعرفة النظرية أو فيما يتعلق بتحقيقها كمعرفة تطبيقية. وعندما يرتقي الفيلسوف عبر هذا السلم النظري فإنه يلتصق به ويحبه، وفي هذا التأمل يجد الأكثر سموا، وأكثر إنسانية وسعادة تفسر وتبرر طريقة وجوده، وهذا المثال الأعلى ـ الذي لا يبدو ظاهراً في الرشديين اللاتين التقليديين، وإنما يكمن في دانتي ـ سيكون المذهب العام السائد في الاتجاه الإنساني في عصر النهضة.

= رشد، وقد أدان مطران باريس مؤلفات سيخيريو عام 1270، وأدانه مرة أخرى وحكم عليه بالزندقة، فقتله كاتبه عام 1277، وكان يصر على حق الإنسان في اتباع ما يوصله إليه العقل حتى وإن قاده النقل إلى الوحي الإلهي. (انظر Diccionario Akal de Historia Medieval, p.398).

(27) فيلسوف عاش في الفترة 480 ـ 524، وتلقى تعليمه في أثينا والإسكندرية وترك أثراً مهماً على تطور فكر العصور الوسطى، اتهم بالعمالة السياسية فسجن ومن سجنه كتب كتبه العديدة في الفلسفة، وقد تمتع توظيفه للمنهج الأرسطي بشهرة كبيرة في العصور الوسطى، كما اعتبره الفلاسفة المسيحيون واحداً من أساتذتهم. (انظر Diccionario Akal de Historia Medieval, p.73).

9 ـ المجتمع المدني شكل طبيعي للحياة الاجتماعية:

استعراض ابن رشد لجمهورية أفلاطون لم يترجم إلى اللغة العبرية حتى عام 1320 (التاريخ الواضح للترجمة الصحيحة هو 24 من نوفمبر)، وفي عام 1331 وضع خوسي ب. كاسبي José. B. Caspi اختصاراً لتلك الترجمة متطابقاً بشكل كاف مع الأصل، وفي عام 1491 ترجم إليّاس دل ميديغو أو كريتينس Elias del Medigo o Cretense عمل ابن رشد إلى اللغة اللاتينية، وفي عام 1539 ترجمه إلى اللاتينية أيضاً يعقوب مانتينو Jacobo Mantino ولكن بطريقة ما، ولعلها بالإشارات المتضمنة في بلاغته، إذ أن أفكار ابن رشد السياسية كانت معروفة من قبل الرشديين اللاتين، إضافة إلى ذلك فإن كتاب المدافع Defensor Pacis كان قد انتُهِيَ من تأليفه في 24 من يونيو 1324، وذلك في بيوت إقامة طلاب علم اللاهوت في حي جامعة السربون، أي بعد أربع سنوات من وجود الترجمة العبرية لاستعراض الجمهورية الأفلاطونية.

مارسيليو دي بادوا Marsilio de Padua (1250 ـ 1342)[28] كان قد وصل إلى باريس مكوناً ومجهزاً، وبالرغم من النية السيئة من عزو نسبة كتاب المدافع Defensor إلى إنجاز افتراضي مشترك مع خوان دي خاندون Juan de Jandun فإن هذا العمل هو له بشكل مطلق.

إن نظرية المدافع Defensor التي أثارت الهيئة القضائية (الدينية) الرومانية كانت الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الكنسي، وهو فصل مفسر بأدلة منسوبة إلى ابن رشد؛ فغرض الكتاب هو إظهار أسباب الصراع التي تقسم المجتمع الإنساني؛ فهي إذا لم تكن مقطوعة الدابر ومستأصلة من جذورها، إذ

---

(28) فيلسوف ورجل قانون ولاهوت إيطالي الجنسية، ولد في مدينة بادوا الإيطالية وترقى في مدارج العلم والفلسفة حتى أصبح عميد جامعة باريس عام 1313 وفي عام 1324 حرر كتابه المدافع El defensor الذي رفض فيه السلطة البابوية، واقترح أن يحل محلها في قيادة الكنيسة حكومة ديمقراطية بإشراف الإمبراطور (انظر Gran Diccionario Enciclopédico Durvan, 2ed (Barcelona 1985, IX, 3392.

أن البشر لن يستطيعوا أن يبلغوا الواجب، وسيحتاجون إلى سعادة مدنية.

الخير الاجتماعي هو الأكثر سمواً والأحسن من كل الآمال الإنسانية وهو يبني الغرض النهائي للنشاطات الفلسفية الأخلاقية. علاوة على ذلك فإن مارسيليو عرف وشرح بشكل صحيح قصد ابن رشد والأفكار السياسية الأساسية الجديدة جداً في معرفة المعنى الاجتماعي لعصر النهضة، وهي أفكار ظهرت عند عديد من المفكرين البولونيين والبادوبين [أي المنتسبين إلى مدينتي بولونيا وبادوا في إيطاليا] في القرنين الخامس عشر، والسادس عشر، بما في ذلك كتاب De Monarchia المنسوب إلى دانتي الذي يقتبس فيه نصاً من شرح ابن رشد على De Anima.

10 ـ هو جو ثقافي أكثر من كونه تأثيراً مباشراً أو غير مباشر:

منذ أن كتب لا غارد La Garde كتابه ولادة الروح العلمانية التي تبرر الوسيلة مهما كانت بعد انحطاط القرون الوسطى La naissance de l'espirit laique au declin du moyen age فإنه لم يشك أحد في أثر المذهب الرشدي كواحد من جذور عصر النهضة، ولكني أريد أن أصر أكثر على الأهمية المتعلقة بأثر الفكر العربي الإسلامي في الفكر المسيحي اللاتيني، الأكثر قيمة كان هو خلق جو ثقافي يعطي تجريداً لمصادره عندما يُجعل مشتركاً، ويعمل بطريقة تعتبر طبيعية وعقلية، ولهذا فلا الإنسانيون من أصحاب عصر النهضة، ولا معارضوهم أو الموالون لهم من المنتمين إلى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كان لديهم وعي كامل بكل جذورهم، وكان هذا الوعي أقل عندما تكون تلك الجذور نتاجاً لبعض المفكرين، مثل المفكرين المسلمين الذين استعمل آراءهم اللاتينيون، الذين مثلوا دور الشارحين الكلاميين، والمدرسين المتواضعين لأرسطو.



«لا تحاول، قال لي طالب اللاهوت وهو يدفع إليَّ بصحيفة أسبوعية غربية[1]، فقد انتهى كل شيء ولا جدوى من الدفاع عن قضية خاسرة».

لم يُصبني الدوار لأن كاتب المقال لم يترك لغيره من الشبهات حول الإسلام ما يقول، بل لأنني كثيراً ما قرأتُ كلاماً مشابهاً ظننتُ في بدايته أنه مضى وانقضى وأصبح في ذمة الزمن، منذ أطلق بطرس المبجل على الإسلام اسم (الهرطقة المحمدية) وتبنى فكرة أول ترجمة لاتينية للقرآن الكريم[2]، بل لأنه

---

(1) صحيفة دي ڤلت الألمانية، أغسطس 1982، صفحة العقائد والأديان بقلم هارالد ڤوكه، رقم ص169، سنة 24.

(2) بطرس المبجل Peter the Venerable، رئيس أساقفة دير كلاني جنوب فرنسا، أول من تبنى فكرة ترجمة لاتينية للقرآن سنة 1141م.

خُيل إلي، كما لو كنتُ أقف وجهاً لوجه مع مقاتل قروسطي تسربل بالسلاح والشنآن حتى الأذقان.

ولقد ازدادت دهشتي، قلْ صدمتي، وأنا أطرح الصحيفة جانباً وعلى لساني بقية باقية من عبارات مُقززة، أهونُ ما فيها قولُه: (لقد كان محمدُ أسوأ من كتب) في إشارة لما عقب له المستشرق الألماني الكبير تيودور نولدكه[3] على بيان القرآن الكريم.

غيرُ واحد أرخ لحركة الاستشراق، لكنَّ القراءات لا تستوي، ولا أكذبك القول في أنني لا ألهث خلف العواطف الخلبية والأماني المعسولة، فقد يجد المؤرخون في التاريخ السياسي تربة خصبة للتلفيق والخداع، ذلك أنَّ التاريخ أقدر العلوم على ابتلاع الكذب، بينما الأمرُ يختلف في التاريخ الحضاري، فالنصُ هو النص، يحتمل الإنكار والتصديق ولكنْ ليس على التأبيد. وبالرغم من مرور ثمانين سنة أو يزيد على تأليف كتاب (تاريخ الدولة الأموية)[4] لمؤلفه يوليوس ڤلهاوزن ومثلها على كتاب (تاريخ الشعوب الإسلامية) لكارل بروكلمان[5]، فالأراجيفُ لم تتزحزح عن موقعها ولا يبدو كذلك، برغم الآراء المهمشة والردود الضعيفة المتناثرة[6] هنا وهناك. وليس هذا حال الاستشراق وحده، بل هو حال معظم المؤرخين وفي كل العصور: إنهم يتأثرون بنزعة عصرهم، وبلَوْنِ مزاجهم، وبالدوافع والأهداف السائدة، سياسيةً كانت أم دينيةِ أم اقتصادية أم اجتماعية. فإذا كُتب على التاريخ أو كتب الناس عليه، أن يكون

---

(3) نولدكه، تيودور، ويُعرف أيضاً باسم شيخ المستشرقين. وجّه حركة الاستشراق من موقعه بمدينة شتراسبورج (الألزاس واللورين) سابقاً ألمانية مدة تزيد على 70 سنة بحسب ما ذكرت المستشرقة شيمل. وقد وردت عبارته هذه في دراسة ضمت ثلاث مقالات تحت عنوان (مساهمات في علوم اللغات السامية).

(4) ڤلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة الأموية، معرّب، ط بيروت 1980.

(5) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، معرّب، ط بيروت 1960.

(6) راجع محاضرة د. هشام جعيط في مكتبة الأسد 2001 ـ تحت عنوان «الاستشراق» والمناهج.

مستودعاً للزيف والتحريف، فالاستثناء الوحيد وسط القاعدة المطلقة ـ كما يقول الروائي الإنجليزي[7] هنري فيلدنج ـ هو الأسماء والتواريخ.

أود أن أُسقط هذه الملاحظة على تجربة ربما خفي أمرها على كثير من الباحثين. فلطالما تستر الدساسون خلف أقنعة العلم وشعارات البحث، وصدقهم الناس فيما جهلوا ما قد يكون من دور العقيدة ونكايات العِرْق وتراكمات الماضي. ولقد سلّمتُ يوماً بهذه الحجج، واستسلمتُ (لقدر) المناهج، وكدتُ أنسى في بريق الأسماء والإغراء ما يمكن أن تحمله بعض العلوم من مغالطات وغش. فإذا غدا لعلمٍ كالاستشراق مندوبون ومتحدثون رسميون، بات من الصعب عليك أن تسبح ضد التيار، وإلا اتُّهمت بأنَّكَ رومانسيٌّ إنشائي.. جَهول[8]!!

تقول السيدة آنْ ماري شيمل: (إن الاستشراق علم.. علمٌ له قوانينه وقواعده وضوابطه)[9].

أقول: كدتُ أقع في هذا الشرك، أن تزِلَّ قدمي فأستكين للقوالب الجاهزة وإيقاعيات التعاريف الرتيبة، عن العودة إلى الأصول والتعامل المباشر مع النصوص بالروح التي كتب بها أصحابها أو ألفوا أو حققوا أو ترجموا.

وقد يكون من المجدي ـ ونحن بصدد تصويب مغالطة كبرى تَمَسُّ أكرم ما في التراث وهو كتاب الله ـ أن نُلَمح في عُجالةٍ إلى قلّة العائد وتفاهة المردود من الأحكام الانفعالية حول قضية وُلدت مع ولادة الدين، وسايرتْ ركب الفتوح، ورافقت انتشار الإسلام أنّى توجّه وحيثما سار.

وقبل هذا وذاك، فإن الاستشراق، وإنْ كُتب بغير لسان، وترعرع في أكثر من مكان، وتضافر على صنَاعته ونسج خيوطه بنانٌ وبنان، هو اختراع لاتيني

---

(7) الهلال 1952.

(8) لم يرحم الأكاديميون باحثاً فذاً مثل رايسكه من جحيم سياطهم، فكلما عبر باحث عن تعاطفه مع العرب والمسلمين، لفقوا عليه هذه التهمة التي تُشين بحثه.

(9) مجلة فكر وفن، دراسة بقلم مجدي يوسف/ النسخة العربية 1963/ العدد 30.

النشأة، روحاني الهوى والهوية، متشابك المقاصد والدوافع والأغراض. هو هولنديٌّ بقدر ما هو فرنسي، وإنجليزيٌّ بقدر ما هو ألماني[10]، والقاسم المشترك بين أولئك جُملةً، لم تصنعه إرادةٌ أوروبية حرة، وإنْ انطلقت شرارته الأولى من إسبانيا، ونفخ فيه الروحَ بابا روما، وتناوب على حمل راياته فرسانٌ صليبيون تحت ذريعة تحرير القبر المقدس من أيدي الملحدين»!.

الاستشراق الذي أعرفه ليس صينياً، ولا هندياً، فارسياً أو عثمانياً، وإنْ كان عبق الشرقين الأقصى والأدنى يتضوع من بعض تآليفه وتصانيفه، وإنْ قلّده أبطاله هذا الاسم تيمناً بالشمس التي تشرق في سماء الشرق ويغيب قرصها ويأفل في أقاصي الغرب. لا إنَّ الاستشراق الذي تقفيتُه خطوةً فخطوة، وتتبعت آثاره أثراً فأثراً، هو غيرُ هذا وخلافُ ذاك. إنه ببدايته طبيعيٌّ، وبناموسه كوني فطري، ابتكره الأوروبيون بدافع التقارب الثقافي أولاً، والفضول المعرفي لعلوم العرب وحضارتهم ثانياً، ومن ثم الخوف من (الغازي) الذي لا تنهزم جحافله أبداً[11]..! فإذا كبا أو انقلب على عقبيه فجأة، فليس الأوروبي الأدنى منا ثقافة، وأهل المعمورة جغرافيةً ـ بشهادة الفيلسوف المؤرخ بيكر ـ طرفاً مشاركاً فيه ولا خصماً مُحرضاً عليه[12]...!

ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أعلنت جامعة بون الملكية البروسية عن مسابقة عامة لأفضل مبحث في الدراسات الإسلامية، وقد ظفر بالجائزة الباحث التوراتي أبراهام[13] جايجر على مبحَثِهِ: (ماذا اقتبس محمد عن اليهودية؟).

لقد شكَّل بلاهوته فارقاً بين زمنين. فقبل هذا البحث وما أحدثه من تداعيات، أثَّرتْ كأسوأ ما يكون على الدراسات العربية والإسلامية، وهي

---

(10) يطيب للبعض أن يقسم الاستشراق إلى مدارس.

(11) أنظر تاريخ حركة الاستشراق ترجمة: عمر لطفي العالم. دار قتيبة وط بيروت 2001. المقدمة.

(12) بيكر، هاينريش، الإسلام في إطار تاريخ الحضارة العام. مجلة جمعية المستشرقين الألمان، سبتمبر 1921، ترجمة: عمر لطفي العالم. مجلة رسالة الجهاد، السنة العاشرة العدد؟ والأصل.

(13) جايجر، أبراهام، ماذا اقتبس محمد عن اليهودية. ط لا يبزيغ 1902/ غير مترجم.

التسميةُ الصحيحة في هذا السياق، لم تكن الحركة شريرة التوجُّه بقدر ما كانت حركة تعاويذ، تريد أن تدفع عن نفسها شبح عدوٍ لا تعرف عنه إلا القليل. حتى القرآن لم يصلْ لأيديهم إلا متأخراً لحرص المسلمين أن لا يقع في أيدي غير المطهَّرين[14]. وفي أحسن الأحوال انحصر همُّهم في مناقشة العرض القرآني الخاص بشخصية عيسى عليه السلام وأمه العذراء[15]، وما اتصل بهما من معجزات كما عبر عنها القرآن الكريم، الشيءُ الذي أضفى عليها من بداياتها الأولى صبغة التبشير، وكان رجال الدين همزة الوصل وأداة التوصيل، ما دعا المستشرق فوك للقول: (لقد كانوا هُم ـ أي العرب ـ البادئين)، وعنى بذلك شعوراً بالأسى من الفتح الإسلامي والتهديد العسكري لأوروبا (الموحدون في إسبانيا والترك في البلقان)[16]. على أن هذا الزعم لا يُلغي بالطبع وجود باحثين على هذه الشاكلة من غير اليهود، لكنَّ الذين خبروا المكتبة الاستشراقية يدركون جيداً صحة هذا الادعاء، ومقدار تأثر هؤلاء بالطروح التوراتية، وخير مثال على ذلك نولدكه في كتابه (تاريخ القرآن)[17].

لقد شكل هذا الباحث ببحثه المذكور وما شابه من حنق ديني، شكل ظاهرة هَوتْ بالاستشراق من موقعه المعرفي لمجرد أداة للتشكيك والتحريض. ولأن أحداً لم يُقدمْ على تعريب الكتاب برغم مُضي قرنٍ ونصف قرنٍ عليه[18]، فهذا ملخصٌ بما تضمن من أفكار شريرة تنسجم مع الروح اليهودية اختزلها في نقاط:

أ ـ يقوم منهج البحث المقارن على وجود تشابه بين عنصر أو أكثر في موضوعين من أسرة واحدة ـ هنا الدين ـ ومن زمنين متباعدين.

---

(14) انظر تاريخ حركة الاستشراق، المقدمة.

(15) المصدر السابق نفسه.

(16) المصدر السابق نفسه.

(17) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن ـ 1923 ـ غير مترجم.

(18) صدرت الطبعة الأولى سنة 1880/ غير مترجم. أما الطبعة الثانية ففي لايبزيغ 1902 وغير مترجم أيضاً.

ب ـ إن توفر عناصر مشتركة شرط أساس، لكنَّ وجود تشابه بين عنصر أو أكثر مع الإخلال بالشروط الأخرى لا يعني بالضرورة حدوث الاقتباس.

ج ـ يأخذ المتأخر من المتقدم والعكس غير صحيح.

ولأن الأديان السماوية تنبع من مصدر واحد، كان من الطبيعي أن تتقاطع. غير أن هذا (التبرير) الإسلامي لم يلق من الأكاديميين أذناً صاغية، فتلقفوا ما أُلقي عليهم بوصفها مُسلَّماتٍ علمية لا تقبل المناقشة. من الآن فصاعداً عُدَّ نبي الإسلام نبياً مزيفاً، تعاليمه لا تعدو أن تكون تقليداً وتكراراً أميناً لما جاءتْ به المصادر اليهودية. وإذا كان الباحث جايجر لجأ إلى الطرق الحديثة بالإقناع، فلم يفُته أنه يؤيد الحديث بالقديم حين أورد شاهداً يُستشف منه قناعةٌ تاريخية سابقة، فأعاد إلى الأذهان روايةً للبيضاوي جاء فيها: (إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه دخل مدارس اليهود يوماً فسألهم عن جبريل قالوا: ذلك عدونا يطلع محمداً على أسرارنا، وأنه صاحب كل خسف وعذاب، وميكائيل صاحب الخصب والسلام، فقال: وما منزلتهما عند الله تعالى؟ قالوا: جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوةٌ فقال: لئن كان كما تقولون فليسا بعدوين ولأنتم أكفرُ من الحميريين، ومن كان عدوَّ أحدهما فهو عدوُ الله تعالى، ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي، وقال عليه الصلاة والسلام: لقد وافقك ربك يا عمر[19].

وحقيقةُ الأمر، أن هذا التوراتي قبل أن يخطف هذا المنهج ويوظفه توظيفاً متعسفاً في خدمة العقيدة اليهودية، لم يكن منهج البحث المقارن method قد تبلور وشقَّ طريقه نحو الجامعات والمعاهد الأوروبية العليا. ولم يخطر على بال مكتشفيه (الألماني بوب والأخوان فريدريش وفلهلم شليجل) أن يسخروه لأغراض الدين أو الفلسفة أو القانون، بل قصدوا من ورائه ـ وكانوا جميعاً لغويين تتلمذوا على يَدِ المستعرب الفرنسي سلفستر دي ساسي ـ قصدوا إشباع

(19) تفسير البيضاوي (المجلد الثاني ص91).

نزعة رومانسية لتتبُّع نشأة الأسطورة ووطنها الأصلي باللغة السنسكريتية[20]. وقد وقع ذلك في منتصف القرن التاسع عشر أي بفارق زمني طفيف من ظهور كتاب جايجر.

لقد تأكدت للباحثين الألمان الآن ـ كما يقول بروكلمان[21] ـ الجدوى من ذلك المنهج بعدما تمخض عن استخدامه في الهند نتائج باهرة، وكان ذلك القرن قرن العقلانية والمنهجية والدعوة إلى التشدد في البحث والخصومة مع الدين. يُضاف إلى ذلك أن عمالقة الاستشراق كانوا في عراك دائم حول طرائق فهم الثقافة الإسلامية. فكان من البديهي، والحالة هذه، أن تجد تلك الأفكار مرتعاً خصباً في الأوساط التعليمية. لقد ولى زمن الكلاسيكية والرومانسية، وشرع العقل العلمي في مطاردة فلول المفاهيم والثقافات الماضية وسلطة الكنيسة. لقد كان الأوروبي ـ بإيجاز شديد ـ يرنو إلى اليوم الذي يخلص فيه العلم من قبضة اللاهوت (Autorität)[22].

أُقحم الإسلام في معركة ثقافية أوروبية لا دخل له فيها. كيف أثَّر جايجر، كم عدد الكتب والمباحث والمحاضرات التي أُلقيت أو حُبرت أو أُلِّوت بوحي من ذلك الباحث (الفذ) ـ هكذا لُقب فيما بعد ـ مسألة تستعصي على الحصر. ولم يتوقف أثره على عصره، بل تطايرت الشظايا في كل اتجاه، وبالكاد تقرأ بحثاً في الخصوص فلا تجد عليه بصمات جايجر أو ڤلهاوزن أو هوروفتز. وقد نسج أديبنا الكبير أحمد أمين في (فجر إسلامه) على المنوال نفسه[23].

---

(20) أصبح بوب أول أستاذ للغة السنسكريتية سنة 1818 بمدينة بون. وكان يرمي في الأصل إلى التعرف على الأصول الأولى للبشرية.

(21) بروكلمان، كارل، الدراسات العربية في ألمانيا، مجلة جمعية المستشرقين الألمان 1923، غير مترجم.

(22) تزعم المستشرق الألماني جورج ياقوب الحملة ضد الطريقة التي تعامل بها المستشرقون مع الحضارات الشرقية، ولم تتخلص الحركة العلمية والاستشراق بالذات من قضية الكنيسة إلاَّ في أواخر القرن 18.

(23) انظر فجر الإسلام، المقدمة، تأليف أحمد أمين.

بعد حين ـ ومن هذا المنظور أيضاً ـ ظهر الكتاب المشؤوم الثاني (بقايا الوثنية في الإسلام)[24] لمؤلفه يوليوس ڤلهاوزن وهو توراتي مثله. عزف على الوتر نفسه ولكنْ من موقع آخر هذه المرّة.

لم يكن ڤلهاوزن مؤرخاً بقدر ما كان أحد فلاسفة التاريخ. وإليه وإلى أضرابِهِ ـ كما يقول ـ يرجع الفضل في إكساب هذا الفرع وقار العلوم. والذي يعنينا هنا: كيف أسهم ڤلهاوزن في هدم القيم الإسلامية، ولأي مدىً نجح في إدخال مبدأ التعليل وهدمِ السرد الميثولوجي للتاريخ.

والجواب: لقد عمل على خطين، فمن جانب لم يخرج من إهاب جايجر ومنهجه في الدين المقارن، ومن جانب آخر زرع بذرة التفسير الديالكتيلي للتاريخ. في الحالة الأولى استند على معطيات جغرافية وطقْسية وُجدت في شبه جزيرة العرب قبل البعثة، وفي الحالة الثانية شكك في (أسباب النزول) وعزا النص القرآني إلى مُحرِكات وعوامل قومية أو اقتصادية أو اجتماعية من بينها الكرهُ لليهود.

فبعدما قَدَّم كماً هائلاً مما تخيله عناصر مشتركة بين تعاليم الإسلام من جهة، واليهودية والنصرانية والوثنية العربية الجاهلية من جهة أخرى، رسّخ تصوراته بالمؤثرات الثقافية التي هبّتْ على المجتمع العربي من نجران والثغور والحبشة وغرب إفريقيا، ومن الداخل، آراميي الواحات الشمالية وتيماء، وخيبر، ويثرب وفدك.

وعقد مقارناته تلك مستفيداً من المصادر العربية ككتاب الأصنام لابن الكلبي، والأزرقي، ومغازي الواقدي. ولم يكن يعبث حين بدأ بالنُصب والأصنام وأمكنتها وأسباب تسمياتها، والكعبة والحجر الأسود، كمقدمةٍ لا غنى عنها للربط بين مناسك العمرة والحج، وما يتصل بهما من إحرام وطوافٍ وسعي ورميٍ للجمار، ووقوف وإفاضة ونحرٍ وتحليقٍ وتهليل وتكبير. وأولى عناية

(24) ڤلهاوزن، يوليوس، بقايا الوثنية في الإسلام، دار نشر فالتر جروتر، برلين 1961، الطبعة الثالثة غير المنقحة، ولا أعرف إن كان الكتاب قد ترجم.

خاصة للسنة العربية القمرية والسبب في اعتمادها بديلاً للسنة الشمسية. وبات من الطبيعي أن يُعرج على أصل الشهور العربية وتسمياتها وفلسفة التسمية لا سيما الأشهر الحرم ومنها رجب بوجه خاص. وقد فصَّل في عرض أيام العرب وأسواقها ومواسمها، كذلك مصدر القَسَم وأهمية الجن والسحر في البيئة العربية. ومن خلال الأسانيد بدا لي أن صاحب (المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام) اعتمد كثيراً على دوزي وفلهاوزن. ولا يمنع هذا التصريح بالطبع من التنويه بأن المؤلف جواد علي أدلى بدلائه، وأفاض وأفاد معاً كما لم يفعل غيره في الخصوص[25]. أنّى التفتَّ في دراساتهم قابلتك العبارة القرآنية «أساطير الأولين» عنواناً للتذكير بما ردَّ به المشركون على الرسول حين كان يتلو عليهم آيات القصص: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾. لقد اتخذ منها المشككون ذريعة على أن المشركين أدركوا في وقت مبكر من البعثة استلافها من الغير لا سيما في مجال القصص. ولقد انزلق عدد كبير من الباحثين الأوروبيين فوقعوا فرائس لهذه المزاعم. من ذلك أن الباحث ريتشارد هارتمان ـ وهو المفتون بالإسلام جملة ـ تعجب من أن ديناً عقلانياً كالإسلام (يقبل) على نفسه أن تكون فيه (وثنية) كتقبيل الحجر[26]. وتوسع آخرون توسعاً فردياً في التنقيب عن النظائر والموازيات، حتى بلغوا في ذلك حداً أثار حفيظة آخرين، ما حمل أحدهم (المستشرق يوهان فوك) ـ وقد ملَّ هذه الظاهرة ـ على القول: (لا نملك أن نجعل من القرآن لوحة فسيفساء)[27]. ولأن اللغة أو فقهها بالأصح كان الوسيلة المتَّبعة في الرجوع إلى الأصول في كثير من الحالات، فقد حمل آخر حملة عشواء على هذا التقعر واصفاً أصحابه اللغويين «.. تيوس اللغة ونباشوا قبور الحضارات».

---

(25) المقتطف هنا مكثف جداً، والباحث فصل كثيراً في هذه النقاط، وكتابه الذي يقع في حوالي 250 صفحة يتناول هذه القضايا بالتفصيل. وكذلك فعل د. جواد علي لا سيما عند حديثه عن الحج (ومناسكه) في الجاهلية والإسلام.

(26) هارتمان، رتيشارد، دين الإسلام، دار نشر ISBN، برلين 1992.

(27) فوك، يوهان، حول أصالة النبي العربي، مجلة جمعية المستشرقين الألمان 1940.

لعل السؤال الذي يفرض نفسه بعد هذا: أين الحقيقة وأين الكذب والتزوير في لائحة الاتهام؟

إن الجواب ـ مهما ارتقى ـ لن يرتفع لمستوى رد شرطي بسيط من جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أحد الصحفيين الأجانب حين سأل: لماذا لا تسمحون بإجراء حفريات في البقاع المقدسة كما فعلنا نحن من قبل. . فقد يُقال بعدها إن محمداً كان على حق. . ؟ أجاب الشرطي: (إن كنتم في شك من دينكم فلسنا في شك من دين محمد)[28]. ومثلُ هذا التصريح قد يبدو للبعض غير (كيِّسْ)، وربما يكون في نظرهم عارياً عن أي منطق علمي. وحيث إن الأمر كذلك، فلنُولِّ وجهنا قِبلةً يرضونها، ولنضربْ في بيداء القدم كما ضربوا، فربما كان لتاريخ الأديان موقف مخالف. نحن إذ نُسلِّمُ من حيث المبدأ بأن علم (الدين المقارن) ربما شكَّل أهم فرع في العلوم الدينية، لدى الدول التي قطعت شوطاً بعيداً في هذا المضمار، نؤكد على خُلُو معاهدنا الدينية وكلياتنا الشرعية من شيء كهذا. ولو سألنا المتخصصين بتدريس العلوم الدينية عن (المشنا أو المدراش) أو عن الفرق بين التلمودين (البابلي والأورشليمي)، لما تلقينا إجابة شافية برغم الأهمية القصوى التي تشكلها مثل هذه المعرفة في سياقات الحديث عن الإسرائيليات، والعكس صحيحٌ فعنايةُ المستشرقين بتراثنا تفوق كل تصور، إذ لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة إلا وأشبعوها بحثاً ودرساً وتمحيصاً[29]. ولوحظ على معظم باحثينا الذين طرقوا باب هذا النوع من المعرفة، افتقارهم لأدنى درجات الإلمام باللغات الشرقية القديمة التي تُعد مفتاحاً لكل شيء، ما يحمل على الاعتقاد بأن المستشرق (باريت) كان على حق في تعريفه للاستشراق على أنه (الفيلولوجيا) (فقه اللغة). ولو سُئل (رجل الدين) المسلم ـ للسبب الآنف الذكر ولغيره ـ عن سبب لهذا التقاطع، لأجاب للفور: (لأن المصدر واحد). لا شك في أن الإجابة صحيحة، ولكنْ ماذا لو عرف

---

(28) انظر دي فسلت، المصدر سبقت الإشارة إليه.

(29) انظر، فياض، نبيل، المدخل إلى مشروع الدين المقارن، دار نشر أكساكت الطبعة الأولى 1996 ص19 وما بعدها.

هؤلاء بأن مباحث النقدية الكتابية تقدمتْ كثيراً في نقدها لنصوص الكتاب المقدس، والكشف عن مصادره وعدم عقلانيته ومدى عقلانيته؟ إن البعض يرى بأن التقاطع بين القصص الديني في القرآن من جهة، وبين التلمود والمدراش من جهة أخرى، هو أكبر منه بين القرآن والكتاب المقدس. فكيف يمكن للباحث المسلم أن يفسر التقاطع خارج الكتاب المقدس، مع العلم أن قلّةً قليلةً من اليهود ما زالت تنظر إلى التلمود على أنه كتاب مقدس، وأن البحوث النقدية التلمودية حققتْ تقدماً كبيراً في شرح أصول التلمود وشخصيات كاتبيه وزمن كتابته، بما لا يترك مجالاً للشك على أنه ليس من عند الله؟! فإذا ثبت ـ بشكل وبآخر زيادةً في الشرح والإيضاح ـ أن كثيراً من طقوس وحكايات الكتاب المقدس والمراجع الأخرى عموماً، تجد جذوراً في (الميثيات) البابلية والسورية القديمة، بالآليات النقد للنص ذاتها، فما الذي يعطيهم الحق في أن يجعلوا من أنفسهم حماةً للفضائل الدينية، ويسوغ اتهام الآخرين بأنهم لصوص ديانات؟! من بعد جايجر ألّف هاينريش شبير كتابه الضخم (القصص الكتابي في القرآن)، الذي أجرى فيه مقابلات منذ خلق آدم عليه السلام وصولاً إلى آخر قصة في القرآن الكريم. كذلك فعل الكثيرون غيره ممّن يضيق بذكرهم هذا المكان فما الذي انتهوا إليه؟

سنضرب بعض الأمثلة من واقع النصوص لعلها تكشف لنا سرَّ التطابق المزعوم: قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾. أشار جايجر إلى مصدر يهودي يتضمن حسب رأيه تعاليم مشابهة وهو «مشنا سانهدرين، 4: 5) من الأدب اليهودي فقد جاء: «نجد أنه مكتوبٌ عن قابيل في الكتاب بعد قتل أخاه: إن صوت دماء أخيك صارخٌ إليَّ (سفر التكوين 4: 10)، إنها ليست [[illegible] دم أحيخ]، بل [illegible] دمي أحيخ، أي دمل قابيل وذريته. . لذا خُلق الإنسان وحيداً، حتى يعلّمكَ، أن من يقتل واحداً من بني إسرائيل، يُحكم عليه وكأنما قتل العالم كله، لكن من ينقذ واحداً من بني إسرائيل، يُحكم عليه وكأنه أنقذ العالم كله».

وتفاصيل القتل هذه معروفةٌ في المصادر الإسلامية، أما المبررات التي قدمها بنو إسرائيل فتدُلُّ على أن كل من يقتل دون أخذ بثأر أو دون أن تكون في البلد أعمال عنف، فيجب أن يعامل كما لو قتل البشرية جمعاء والعكس بالعكس. قبل أن أُعقب بشيء أنتقل لنص آخر: قال تعالى: ﴿فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَٰكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَآءَ تَنۢبُتُ بِٱلدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْءَاكِلِينَ﴾[30].

إن مناط التناظر بين الآية الكريمة والمصدر اليهودي موجودٌ لدى «أخنوخ السلافي» الذي يتحدث عن شجرة الزيتون التي في الجنة حيث يقول: «وشجرة الحياة حيث في ذلك الموضع يستريح الله... وبجانبها الشجرة الأخرى شجرة الزيتون، يخرج من ثمرها دائماً الزيت السائل».

إنه المقارنة في كلا الحالتين ـ كما ترى ـ مقارنةٌ غير عادلة هذا إن لم نقل مضحكة. بدايةً من ذا الذي يملك أن يُسوي بين نص يستفظع القتل إلا ما كان بسبب قتل نفس أو إفشاء فساد في الأرض دون اعتبار لجنسٍ، وبين نص ينبعث من سطوره عَفَنُ العنصرية والكراهية، يحرِّمُهُ على نفسه ويسوغه ويستبيحه ما دام يهدر دم الأغيار أو يأخذ بالثأر؟

وفي المثال الثاني يرتبط ذكر شجرة الزيتون وزيتها بأرض مباركة، كلَّم فيها موسى ربه وأقسم القرآن بها والقسَمُ لا يكون إلا بالأشياء الكبيرة. ثم أردفها بآيات أخرى ليجعل منها آية للآكلين والناظرين.

حديثاً توقف عالم بريطاني طويلاً لدى كلمة «صبغ» وسأل علماء المسلمين كيف مرُّوا بالكلمة مرور الكرام!!

تُرى ـ أتساءل ـ أي معلومة قدمتها البيانات الإسرائيلية التي سرق محمدٌ فيها؟!: (إنها في الجنة.. وفي المكان الذي يستريح الله فيه، ويخرج منها دائماً الزيت السائل..؟). أظنهم على حق فإلٰههم زعيم قبيلة وليس ربّ العالمين.

---

(30) سورة المؤمنون، الآيتان: 19 و20.

ولو أننا مضينا في هذه المقارنات التي لا تنتهي قُدُماً، وهي تشمل العبادات، والمعاملات، والتاريخ، والقصص، والأسماء، والأمثال، والغيبيات من جنة ونار، وحساب وعقاب، وجنٍّ وملائكة وما يخطر وما لا يخطر على بال، كتابٌ أصبح فيما بعدُ دستور العرب والمصدر الأول لتشريعهم، ملهم حضارتهم وصانع أمجادهم، هذا الكتاب بمحكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، مكّيةٍ ومدنيّةٍ. مأخوذ من التعاليم اليهودية وربما النصرانية، فإن لم يكن فمن الجاهلية العربية، وإلا فمن الفارسية المجوسية بحسب ادعاء جولدزيهر حين أخفق في إيجاد الصلة!! دَعِيُّ النبوة، رسول الإسلام، الأميُّ الذي ولد وترعرع بين ربوع مكة وفوق بطاحها، كان همُّه الوحيد وشغله الشاغل أن يجلس وينسخ ويؤلف، من يصدقُ هذا الكلام؟!

إنني إذ أقرُّ للمستشرق نولدكه بفضيلة الاعتراف فهُوَ القائل: «لا أستطيع أن أضارع قوماً رضعوا اللغة في لبن أمهاتهم؟»، لأعجبُ أن يكون هو القائل: «إن محمداً كان أُمياً لا يقرأ ولا يكتب، لكنه سمع القصص الكتابي من الجاليات اليهودية والنصرانية في شبه جزيرة العرب».

ولقد تناول عدد من الباحثين الأوروبيين (المحايدين) هذه المسألة وأعطوها ما تستحق من نقد وتحليل. وكان من بين هؤلاء دانييل نورمان الذي خصَّص جزءاً من كتابه (الإسلام والغرب) جعل له عنواناً «النبوة المزيفة». وقد أورد دفوع علماء المسلمين التي لا تخلو أحياناً من السخرية والنكتة اللاذعة: «جاء للبيروني: إنّ محمداً بن عبد اللّه سرق من اليهود تعاليمهم فكيف ومتى حدث ذلك؟ الراجح أن قطاع الطرق سطوا على كتبهم الدينية وأسفارهم المقدسة التي حملوها على ظهور حميرهم في أثناء عودتهم من منفاهم في بابل، وأن هؤلاء سربوها لمحمد فيما بعد. . !!».

فإذا نحَّيْنا هذا جانباً، وتنازلنا جدلاً عن السيرة النبوية وما تقدمه من أدلةٍ تدحض هذه الافتراءات بما تقدم من تفاصيل، فقد حفظ منزلُ الكتاب كتابه ورفعه فوق كل شبهةٍ بقوةٍ داخلية لا تتوفر لأي كتاب ديني آخر. وبينما تقطعت السبل بالكتب الأخرى، حافظ القرآن الكريم على متانته وسلامته من التعدُّد

والتحريف والتصحيف مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾. ومن ثم فقد تواءمتْ مظاهر الحفظ مع وعدٍ سابق به: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾.

إن التقاطع ـ إن وُجد ـ لا يدل على الأخذ بقدر ما يدل على التصحيح. وهذا القول يتفق مع بعض مهام القرآن التي أُنزل من أجلها، ومع مهمة الرسول الخاتم. فلا التقاطع يعني الشيء نفسه، ولا الأقدمية تجعل (المستعار) منه في الموقع الأقوى.

وإننا لننصح ـ ننصح بصدق وثقة ـ أن لا يُضطر علماؤنا العارفون بأسرار لغتهم المدركون بما في القرآن من إعجاز وعجائب لإجراء مطابقات كلية كتلك التي قام بها مجرمو بني إسرائيل. فإذا وقع ذلك فلن يكون في صالح كتب لا تحمل من الدين إلا الاسم[31].

(31) نورمان، دانيل، الإسلام والغرب، أدنبره، 1980، ص ، النبوة المزيفة ضمن الموقف المسيحي والعلاقات بين المسلمين والمسيحيين ص163 وما بعدها ـ الأصل الإنجليزي.



تعود صلتي بالكاتب الإسلامي الكبير (محمد فريد وجدي) إلى أوائل الستينات حين وقع بين يدي كتابه القيم (المدنيَّة والإسلام) في طبعته الثالثة الصادرة عام 1353هـ ـ 1933م، فانتقيته ثم أتيت على قراءته في شغف ونهم. ومنذ ذلك التاريخ حُفر اسم صاحب هذا الكتاب في ذاكرتي، من ثم أخذت أتصيد بين الحين والآخر بقية مؤلفاته وآثاره الفكرية التي تباعدت فترات طبعها، وكانت هذه المؤلفات كثيرة ومتنوعة الموضوعات، ذُكر أنها «تطير في آفاق العالم الإسلامي، وتترجم إلى عدة لغات شرقية وغربية»[1]. وقد نال بها في

(1) مناقشات وردود، محمد فريد وجدي، جمعها وراجعها ورتب لها، د. محمد رجب بيومي، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية) 1995، ص7.

حياته شهرة فائقة، لعل أبرزها وأشهرها موسوعته (دائرة معارف القرن العشرين) التي أصدرها في عشرةِ مجلدات ضخام.

وقبل أن أستعرض جهود هذا الكاتب الإسلامي الكبير العلمية وآثاره الفكرية ومؤلفاته الإسلامية، أرى من الواجب التعريف به، وتقديمه للسادة القراء، بما يلقي الضوء على حياته وسيرته الذاتية، فقد ذُكر أنه «لم ينهض من تلاميذه الكثيرين من يكتب تاريخه الحافل بالمجد والرفعة، وكأنه لم يكن ملء البصر والسمع في دنيا تتحيّف المجاهدين وتتناسى العاملين»[2].

● سيرة حياته:

رغم قلة المصادر والمراجع التي ترجمت لهذا المفكر الإسلامي الكبير، فإن هذه القلة لم تمدنا بالكثير من المعلومات عن حياته وظروف نشأته التي أسهمت في تكوينه الثقافي والعلمي. إن ما ذكرته المصادر والمراجع عن هذه الشخصية الفذة يكاد يكون نتفاً من الأخبار نقلها البعض عن الآخر، نقلاً حرفياً في بعض الأحيان. ويمكننا أن نلملم هذه الأخبار في هذا العرض الموجز لسيرة حياته.

ميلاده:

اختلف في تاريخ ميلاد الأستاذ (محمد فريد وجدي)، فهناك من يذهب إلى أنه ولد حوالي سنة 1245 هـ (1878 م)، قال بذلك الزركلي في أعلامه[3]، والأستاذ الطاهر الطناحي في مجلة (الهلال)[4]، وأخذ به الأستاذ زكي الدين في كتابه (مشاهير أدباء العصر الحاضر)[5]، وأثبته المشرفون على (الموسوعة العربية

---

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الأعلام، الزركلي، (بيروت: دار العلم للملايين)، المجلد السادس، ط/ الخامسة، 1980، ص329.

(4) العدد مارس (آذار) 1954.

(5) نقلاً عن: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، جـ 11، ص 126.

الميسرة)[6]. وينفرد كل من يوسف إلياس سركيس[7] وعمر رضا كحالة[8] بما أورداه من أن تاريخ ميلاده، كان سنة 1292هـ ـ 1875م.

هو محمد فريد بن مصطفى بن علي رشاد وجدي، ولد ونشأ بالإسكندرية، انتقل إلى دمياط حيث أقام بها زمناً، حين كان أبوه وكيل محافظة فيها، ومنها انتقل مع أبيه إلى السويس التي أصدر بها مجلة (الحياة) في أواخر التاسع عشر.

ويبدو أن إقامته بهذه المدينة لم تدم طويلاً، فقد انتقل منها إلى القاهرة التي سكنها وعمل بها في وظيفة صغيرة بديوان الأوقاف، وفيها اشتغل بالصحافة ثم أنشأ مطبعة فأصدر بها جريدة (الدستور) اليومية عام 1907، و(الوجديات) ـ 1921 ـ 1922 ـ التي وصفت بأنها شبه مجلة أسبوعية، كما نشر بهذه المطبعة بعض كتبه وعلى رأسها (دائرة القرن الرابع عشر = العشرين للميلاد) في أجزاء متتابعة اكتملت في عشرة مجلدات وكان إلى جانب ذلك يحرر في عدد كبير من الصحف، فقد أسهم عام 1923 في تحرير مجلة (نور الإسلام: التي كان يصدرها الأزهر والتي سميت فيما بعد (مجلة الأزهر)، ثم تولى تحرير هذه المجلة وإدارتها نيفاً وعشر سنين. وقبل وفاته بنحو عامين اعتزلها، مخلداً للراحة، فقد ذكر أنه عكف في أواخر أيامه على المطالعة والتأليف ونشر عدداً من الكتب والتصانيف في موضوعات فكرية متنوعة. لقد آثر ملازمة بيته، لما عرف أنه «كان مترفعاً عن غشيان المجالس العامة، وقلما يرى في حفل أو مجتمع، يأنس بزواره في بيته، وقل أن يزور أحداً أو يجيب دعوة»[9].

---

(6) الموسوعة العربية الميسرة، إشراف د. محمد شفيق غربال (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 1987، المجلد الثاني، ص1944.

(7) معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف إلياس سركيس (بيروت: عالم الكتب) مطبعة سركيس بمصر 1928 الجزء الثاني، ص1451 ـ 1452.

(8) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) بدون تاريخ، الجزء 11، ص126.

(9) الإعلام، الزركلي، ص 329.

وفاته:

كانت بالقاهرة في فبراير (شباط) 1954، وفيها دفن عن عمر يناهز ستة وسبعين عاماً.

● شخصيته ونشاطاته الثقافية

كان من الكتاب الفضلاء الباحثين، وصحفياً مارس مهنة الصحافة زمناً طويلاً، يزيد على نصف قرن. اعتبرته (الموسوعة العربية الميسرة) من المفكرين المصريين البارزين[10]، ووصفه (كحالة) بأنه حكيم وكاتب وصحفي[11]، أما د. محمد رجب بيومي فقد أشاد بعصاميته التي تمثلت في شخصه «تمثلاً رائعاً، يدعو إلى الالتفات، فقد اتجه بنفسه إلى تحصيل معارف كثيرة، فيسرت له دون تلقين وتوجيه، حتى أصبح بها علماً من الأعلام البارزة في دنيا الأدب والثقافة»[12].

استشعر منذ مطلع شبابه دوره نحو وطنه وأمته وعروبته وإسلامه، وأيقن أن مثل هذا الدور يتوجب تكويناً ثقافياً رصيناً، وجدية في التحصيل العلمي ومثابرة في العمل وعطاءً غير محدود. لقد أحس أن عليه واجبات ثقالاً نحو دينه، فلم يتردد في القيام بها على أكمل وجه وأحسن صورة، بخاصة حين «رأى الإسلام لعصره غرضاً تتجه إليه السهام ويتناوله الأعداء بالإفتراء والتشكيك. أما أنصاره فقد أضافوا إليه من الخرافات والغرائب ما ضاعف محنته، وأعان الموتورين عليه من ذوي الأهواء، وتلك محنة أليمة»[13].

تمثلت بداية عطائه الفكري المطبوع في كتابه (تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية) الذي ظهر في طبعته الأولى عام 1898، وهو لم يتجاوز

---

(10) الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق، ص1944.

(11) معجم المؤلفين، مرجع سابق، ص126.

(12) السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة، محمد فريد وجدي، جمعها وراجعها وقدم لها د. محمد رجب بيومي، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية) 1993، ص5.

(13) نفسه، الصفحة نفسها.

العشرين سنة من عمره، وقد ذكر أنه كتبه أولاً باللغة الفرنسية ثم ترجمه بنفسه إلى العربية بهذا الاسم، وفي العام التالي (1898) نشر رسالة سماها (الفلسفة الحقة في روائع الأكوان).

بهذين العملين انطلق الأستاذ محمد فريد وجدي في درب التأليف والكتابة والنشر، كانت خطوطه الفكرية واضحة كل الوضوح، فقد تأسس منذ البداية على تحصيل المعارف المتنوعة والاطلاع الواسع على مختلف العلوم والمثابرة على البحث الذي لا تعتوره الشكوك بسماحة هذا الدين وصلاحيته لكل زمان ومكان وعدم تعارضه مع العلم.

باختصار كان الأستاذ محمد فريد وجدي ـ كما يقول د. بيومي «صاحب رسالة هامة، يكرس في سبيلها جهده، ويبذل في تبليغها قوته وماله، فلم يكن يتخذ من الكتابة الأدبية مجالاً للتزيد والمباهاة، ولكنه وضع أمامه هدفاً مرموقاً يجهد في الوصول إليه»[14]، وقد تركز هذا الهدف في خدمة الإسلام والجلد في الدفاع عن مبادئه وتعاليمه.

لم يعدم الأستاذ وجدي وسيلة تترجم هدفه النبيل إلا واستخدمها فقد «أصدر الكتب المتتابعة، وأنشأ الصحف والمجلات المتعاقبة، وسارت الأيام بأبحاثه وآرائه حتى أصبحت آثاره العلمية ملاذاً يعتصم به الإسلام في مهب الريح»[15]. وقد ساعده في ذلك تفانٍ لا تشوبه شائبة، وعمل دؤوب لا يعرف الملل ولا الكلل و«إخلاص ملهم يمدّه العقل الثاقب والاطلاع الغزير»، وقدر هائل من الثقافة. ويمكننا أن نقف على حقيقة هذا القدر الذي تسلح به الأستاذ وجدي، في كفاحه النبيل ضد كل ما يمس الإسلام بسوء أو إفتراء أو شبهات. لقد اكتسبه من قراءاته الشاملة التي كان فيها «يستوعب ويتعمق، ويتنقل بين المعارف الكونية والاجتماعية والنفسية والتاريخية والدينية»[16].

---

(14) نفسه، الصفحة نفسها.

(15) نفسه، الصفحة نفسها.

(16) نفسه، ص 6.

نعم بهذا القدر الهائل من الثقافة المتنوعة والقراءات الشاملة والاطلاع الغزير في مختلف حقول المعرفة وميادين العلوم الإنسانية وقف الأستاذ وجدي وجهاً لوجه أمام عظمة الإسلام ورفعته التي «تؤكد مطابقته لأرقى الدساتير المنطقية التي يتقيد بها العقل السليم، فما من فضيلة تدفَعُ إلى رقي البشرية وإصلاح الكون إلا تجد دعامتها الوطيدة في قواعد الإسلام ومبادئه»[17].

لقد أنكر الأستاذ وجدي وبشدة أن يرمى الإسلام بالجمود القاتل بغياً دون علم، وآمن إيماناً قاطعاً أنه لا بد من دفاع مقنع عن الإسلام وتعاليمه حتى يكشف اللثام عن حقيقته الناصعة. لذلك انطلق في قوة وثبات يلقي حججه الدامغة، ويقدم براهينه الصادقة، ويؤكد قضاياه العادلة، ليدحض الشبهات الظالمة التي كان يطرحها الأوروبيون وتفد من الغرب إلى ديار المسلمين بقصد زرع الفتن وإثارة العواصف وتحريك الهواجس العاصفة وبذر بذور الشك والريبة فيما «تضمنته الشريعة الإسلامية من مثل فائقة تدفع إلى الحضارة والعمران وتهيِّئ للإنسان وسائل الأمن»[18].

لقد أدرك الأستاذ وجدي ـ وفي سن مبكر ـ أهمية العلوم الحديثة وحاجة الإنسان العربي المسلم إليها، كما وقف على قلة المؤلفات العصرية التي تشارك في بناء الثقافة الحديثة وتمهد للأمة طريق المعرفة والدراية. لذلك لا غرابة أن ينتمي جزء كبير من كتبه إلى مثل تلك المؤلفات التي تدخل في دائرة الموضوعات العصرية. فهذا كتاب عن (الإسلام في عصر العلم) وآخر يتحدث عن (المدنية والأسلام) وثالث يقف (على أطلال المذهب المادي) ورابع يتناول (الحقيقة الفكرية في إثبات وجود الله بالبراهين الطبيعية) وغيرها من الكتب التي قام بتأليفها وعمل على نشرها، وأعدّ لبعضها مطبعة خاصة ليسهل تداولها بين الناس وبأسعار زهيدة. لقد فعل كل ذلك عن رضاء وطيب نفس، وفي حماس متقد وإصرار شديد على البذل السخي بالصحة والمال والوقت.

---

(17) نفسه، الصفحة نفسها.

(18) نفسه، الصفحة نفسها.

● آثاره الفكرية:

نوهت المصادر والمراجع التي تناولت سيرة حياته ـ على قلتها ـ بآثاره الفكرية وأعماله العلمية ومؤلفاته الإسلامية وهي كثيرة، وقد اعتمدنا في رصدها وبيان موضوعاتها على بعض فواتحها، إذ كان يضع لكل كتاب فاتحة، بل كان يحرص على أن يقدم لكل طبعة من طبعات كتبه بفاتحة، كما اعتمدنا بشكل كبير على تلك الصفحات التي قدم بها الأستاذ محمد رجب بيومي كتابين من كتب الأستاذ وجدي، قام بجمع مادتهما من الصحف والمجلات التي كان ينشر بها، وأيضاً على ما أثبته الذين ترجموا له من مؤلفات كالزركلي في أعلامه، وكحالة في (معجم المؤلفين).

ولقد أشارت (الموسوعة العربية الميسرة)[19] إلى أن اسمه اقترن بعملين جليلين هما: (دائرة معارف القرن العشرين) التي صدرت منها طبعتان و(صفوة العرفان) وهو تفسير للقرآن الكريم، ويذكر الزركلي أن كتابه (كنز العلوم واللغة) من أنفس كتبه، مشيراً إلى بدايات عطائه الفكري وتصانيفه الإسلامية بأنها تتمثل في «نشر رسالة له سماها (الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان) سنة 1899، وكتاب (تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية) كتبه أولاً باللغة الفرنسية وترجمه إلى العربية بهذا الاسم، وسماه في طبعة أخرى (المدنية والإسلام)»[20].

وقد أورد يوسف إلياس سركيس في (معجم المطبوعات العربية والمعربة)[21] ثبتا بمؤلفات الأستاذ محمد فريد وجدي، على النحو التالي:

1 ـ (الإسلام في عصر العلم)، جزءان: الجزء الأول بمطبعة الترقي، 1320 هـ، (717 صفحة)، الجزء الثاني بمطبعة الشعب، 1322هـ، (472 صفحة).

2 ـ (تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية)، بمطبعة العثمانية، 1316هـ، (109 صفحة).

---

(19) الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق، ص1944.

(20) الإعلام، مرجع سابق، ص329.

(21) معجم المطبوعات العربية والمعربة، مرجع سابق، ص1451 ـ 1452.

3 ـ (الحقيقة الفكرية في إثبات وجود الله بالبراهين الطبيعية)، بمطبعة الترقي، 1318هـ.

4 ـ (دائرة معارف القرن الرابع عشر ـ العشرين للميلاد)، وهو غير (كنز العلوم واللغة) الآتي، طبعة أولى بمطبعة دائرة المعارف 1910 إلى 1918، 10 أجزاء، وطبعة ثانية بالمطبعة المذكورة سنة 1923 بعشرة أجزاء أيضاً.

5 ـ (صفوة العرفان)، على التفسير، وله مقدمة، طبع حجر، مصر، (715 صفحة)، وطبعة ثانية سنة 1323هـ/ 1905م.

6 ـ (على أطلال المذهب المادي)، مطبعة دار المعارف، 1912.

7 ـ (الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان)، رتب على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، مطبعة عبد الرزاق، 1313هـ (84 صفحة).

8 ـ (كتاب المعلمين)، وهو شرح تفصيلي لمنهج الدراسة الذي أصدرته وزارة المعارف للمدارس الأولية، مطبعة دار المعارف، 1918، (576 صفحة).

9 ـ (كنز العلوم واللغة)، هو دائرة معارف تحتوي على فصيح اللغة العربية وخلاصات العلوم النقلية والعقلية، ومختصر تراجم بعض المشاهير وغير ذلك، وفي آخره ملحق ذكر فيه ما فاته من الألفاظ، مطبعة الواعظ، 4 ـ 1333هـ (858 صفحة) (وعدد صفحات الملحق 16).

10 ـ (مجموعة الرسائل الفلسفية)، الرسالة الأولى: معترك الفلسفتين المادية الروحانية، صدرت في ربيع الأول 1333هـ.

11 ـ (المدنية والإسلام أو تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية) ـ ذكرت الطبعة الأولى في رقم 2، والطبع الثانية، مصر 1322هـ ـ 1904م، ص162، وبمطبعة هندية 1331هـ.

12 ـ (مقدمة صفوة العرفان)، أنظر ما قبله: صفوة العرفان، رقم 5.

13 ـ (الوجديات) هى مقالات خيالية في سبيل الدين واللغة والوطن، مط/ الواعظ، 1328هـ، ص240.

وينفرد عمر رضا كحالة في (معجم المؤلفين) بذكر كتاب له بعنوان

(الإسلام دين عام خالد)[22]، ويضيف الزركلي إلى قائمة كتب الأستاذ وجدي المذكورة سلفاً كتابين: الأول بعنوان (ما وراء المادة) في جزئين، والثاني (نقد كتاب: في الشعر الجاهلي لطه حسين)[23]، وقد ذكره أيضاً يوسف إلياس سركيس في كتابه (جامع التصانيف الحديثة)، مشيراً إلى محتواه بقوله «لخص فيه المؤلف فصول كتاب (في الشعر الجاهلي) ونقد منها ما يتعلق بعلم التاريخ والاجتماع والأدب، كما أشار إلى بيانات نشره: مطبعة دائرة المعارف، 1926، (152 صفحة)[24].

- **مع كتابه (المدنية والإسلام):**

سبق أن ذكرنا أن أول أعماله الفكرية المطبوعة، كتاب باللغة الفرنسية، ألَّفه في نفي التهم التي ألصقها بالإسلام المفترون عليه من الغربيين، وقد أشار الأستاذ محمد فريد وجدي إلى هذا في الصفحة الأولى من الطبعة الثالثة التي صدرت بعنوان (المدنية والإسلام) بقوله:

«فابتدأت أعمالي بتأليف كتاب باللغة الفرنساوية، نفيت فيه عن الإسلام كل تهمة ألصقها به المفترون، وأثبتُّ الأدلة الحسية وبالإسناد على البدائة العلمية، أنه روح المدنية الحقيقية»[25].

وفي فاتحة الطبعة الثانية لهذا الكتاب التي صدرت عام 1904، يذكر الاسم الذي ظهر به في طبعته الأولى وهو (تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية)، محدداً منهجه في تأليفه بقوله: «سلكنا في تأليفه مسلك التحليل العلمي والاستقراء الفلسفي على قدر ما سمحت لنا وسائلنا وقوانا أمام هذا الموضوع»[26].

---

(22) معجم المؤلفين، مرجع سابق، ص126.

(23) الأعلام، مرجع سابق، ص329.

(24) جامع التصانيف الحديثة، يوسف الياس سركيس، (بيروت: دار صادر) 1993، ص82.

(25) المدنية والإسلام، محمد فريد وجدي، القاهرة 1353هـ ـ 1433م، الطبعة الثالثة، ص7.

(26) نفسه، ص10.

وفي هذه (الفاتحة نوّه بقبول الأمة العربية لهذا الكتاب بالحفاوة وتلقيها له بالتحبيذ والإطراء، مشيراً إلى أن الإعجاب به تعدى العالم العربي إلى العالم التركي ثم إلى العالم الأوروبي، ويتضح هذا في ترجمته للغة التركية من قبل أحد رجال القضاء، وإقرار نظارة معارف الدولة العليّة تدريسه في المدرسة الإعدادية الكلية ببيروت وهو ما اعتبره مزية لم يعهد حصول مثلها لكتاب عصري عربي، فضلاً عن ترجمته إلى اللغة البوسنية بواسطة أحد العلماء المدرسين في مدارسها، ونشر في جريدة (بهار) بتلك اللغة تباعاً في أعدادها من سنة 1904[27].

وفي ختام هذه الفاتحة أشار إلى صيت هذا الكتاب الذي سرى «شرقاً وغرباً، وطاف أكثر ممالك الإسلام، ولم ينته بعد من جولته كما يتبين لنا من توالي طلبه، وهو اليوم أسرع انتشاراً مما كان عليه من قبل، مما يدل على المستقبل الكبير الذي أوتيه هذا الكتاب». وقد تأكد هذا الكلام في فاتحة الطبعة الثالثة التي لم تتجاوز عدة أسطر، حيث ذكر أن مجلة (صراط مستقيم) العثمانية أعادت ترجمة الكتاب إلى التركية، كما ترجم إلى اللغة الأردية بالهند ثم الفارسية بفارس ثم التتارية بالقازان، وقد لقي مؤلفه الأستاذ وجدي في كل قطر حلّه عناية وإقبالاً[28].

وفي الصفحات الأولى من الطبعة الثالثة (عام 1933) التي جاءت بعد قرابة ثلاثة عقود من الطبعة الثانية، يذكر الأستاذ وجدي أن قصته مع هذا الكتاب لها بعد آخر، إذ لم يكد ينتهي من تأليفه باللغة الفرنسية حتى قام بترجمته إلى اللغة العربية، وقد اختار له عنواناً جديداً وهو (المدنية والإسلام).

على أية حال، تحتوي هذه الطبعة التي هي بين أيدينا، على الفواتح التي كان يقدم بها كل طبعة، تبين في مجموعها مقاصده من إعداد هذا الكتاب وتحديد موضوعاته التي تناولها في فصوله، منطلقاً من ملاحظة هامة رصدها

(27) نفسه، ص10 ـ 11.

(28) نفسه، ص11.

حول العلاقة بين الشرق والغرب والتي وجدها قد وصلت خصوصاً الجزء الأخير من القرن التاسع عشر «إلى درجة لم يسبق لها مثيل في التاريخ، وأن مصالح الطرفين قد تشابكت تبعاً لذلك تشابكاً يوجب أن يتعارف الفريقان تعارفاً يمحو ما سبق من التناكر الذي كانت نتائجه دائماً اضطرام نيران الشقاق بينهما، مما يدعو إلى التقاطع المنافي لمطالب المدنية المستقلة»[29].

وبعين بصيرة ورؤية مستقبلية تتخطى عشرات العقود من الزمن، يؤكد الأستاذ وجدي «أن الاتصال بين الشرق والغرب أصبح عظيماً وسيأخذ في التزايد يوماً بعد يوم حتى تصير بلاد الشرق كلها عبارة عن معرض عام تعرض فيه أنواع البضائع والصناعات ويحضره الناس من كافة الملل واللغات»[30].

في ضوء هذه الرؤية الثاقبة ومن خلال هذا التوضيح، يحدد لنا الأستاذ وجدي الفكرة الرئيسة التي يقوم عليها كتابه (المدنية والإسلام) يلخصها في «تفهيم الأوربيين حقيقة الدين الإسلامي وماهيته، وإثبات أنه ضامن نيل السعادتين وكافل له راحة الحياتين... وأن الغربيين أصبحوا بجدهم ونشاطهم أصحاب السلطان والنفوذ على معظم العالم الإسلامي، وما داموا جاهلين بحقيقة الإسلام، ومعتقدين ما يهذي به بعض كتابهم ضده، فإنهم لا يستطيعون أن يروا في ديانة محكوميهم إلا عبئاً ثقيلاً على عقولهم، وحملاً مضنياً لمداركهم، فلا يقرونهم عليه إلا احتراماً لعواطفهم فقط، راجين من العلوم العصرية والمعارف الطبيعية القيام بتهذيبه في المستقبل»[31].

ويرجع جهل الغربيين بحقيقة الإسلام وسوء فهم بعض كتابهم له وكيل التهم ضده، إلى أنهم «لا يرون أمام أعينهم من مظاهر الدين إلا البدع التي اخترعها صغار العقول وقبلها منهم العامة، وزادوا عليها أشكالاً من الأوهام والأضاليل تنفر منها الطباع البشرية وتنافي أصول المدنية»[32].

---

(29) انظر: المصدر السابق، ص4.

(30) نفسه، الصفحة نفسها.

(31) نفسه، ص4 ـ 5.

(32) نفسه، ص5.

ويؤكد الأستاذ وجدي سوء فهم الأوروبيين لحقيقة الدين الإسلامي، موضحاً أن أسبابه تكمن ـ بالدرجة الأولى ـ في أن هؤلاء الأوروبيين «لا يعرفون من دين الإسلام إلا ما يرونه أمام أعينهم كل يوم، مثل الصياح في الطرقات خلف الطبول وتحت الرايات مثل اقتراف أشد المنكرات المنافية للأدب والعقل في الموالد»[33]، أي تلك الممارسات والمظاهر الاجتماعية التي لا تمت إلى جوهر الإسلام وعقيدته بصلة، مستغرباً كيف «يتفرج عليها عقول هذه الأمة بدون أن يجدوا في أنفسهم ميلاً إلى رأب هذا الصدع المتفاقم الذي لم يقتصر على جرّ عوامنا إلى المنكرات والآثام فقط، بل إلى الإخلال أيضاً بعقيدة التوحيد النقية»[34].

كما يسترعي انتباهه الهبوط الهائل الذي وقعنا فيه بعد ذلك الصعود السريع، مشيراً إلى علله وأسبابه المتمثلة في ترك السنن واتباع البدع ـ مما ترتب على ذلك ـ على حد تعبيره، «جملة عوامل بشرية لا يراها إلا من ينظر للأشياء بمنظار العلم».

ويطرح الأستاذ وجدي حلاً لهذه الإشكالية، وهو أن يقوم الرجل الشرقي المسلم بواجبين: أولهما: «تفهيم العالم أجمع أن الدين الإسلامي فضلاً عن كونه بريئاً من الأضاليل التي ينسبها إليه بعض الكتبة، ومنزهاً عما يفعله العامة على مرأى من المتفرجين، فإنه ناموس السعادة الحقيقية وملاك المدنية الصادقة».

ثانيهما: «أن يسعى عقلاء هذه الأمة في محو البدع التي غص بها العالم الإسلامي وصارت نقطة سوداء في جبين الشرق وموضوع استهزاء كل من عنده مسكة من العقل»[35].

وفي خاتمة الطبعة الثالثة من كتابه القيم (المدنية والإسلام) يبين الأستاذ

---

(33) نفسه، الصفحة نفسها.

(34) نفسه، الصفحة نفسها.

(35) نفسه، ص6.

وجدي أن هدفه الوحيد من تأليفه لهذا العمل «إقامة الحجج العلمية على أن دين الإسلام ليس بالدين الذي يتناساه، ذووه أو يلوى الكشح عنْهُ متّبعوه، وأنه ليس بالدين الذي تعارضه العلوم العصرية والحقائق الفلسفية، بل هي مما تزيده تثبيتاً وتمكيناً وتزيد متبعه إيماناً ويقيناً.

وأنه كان يجب أن يجد من طلاب العلوم الجديدة أنصاراً أولي قوة ومكانة، لا أن يرى منهم إعراضاً وابتعاداً يدلان الرائي على ما الإسلام بريء منه وبعيد بعد السماء عنه»[36].

لذلك يستحث همم المسلمين ويطلب إليهم أن يكفوا إعراضاً عن دوائهم وإغضاءً عن دائهم، مستنكراً على متنوري هذه الأمة «أن تبقى حقائق دين الله مختبئة في مكاتبهم في مطاوي مجلداتهم وهم مغروررون بزخارف أفكار البشر مما يسمونه بالنظريات الفلسفية»[37]. مذكراً إياهم بذلك التطور الغريب المدهش الذي دخلت فيه الأمة العربية في مدة ثلاث وعشرين سنة، أي انتقالها من حالة الوحشية إلى المدنية في مدة لا تتجاوز ربع قرن.

ثم تساءل عن السر العجيب وراء ذلك التطور السريع، هل هو أمر عادي يستطيع الإنسان أن يدركه ويكتنه أمره، بجولة فكرة أو إلقاء نظرة؟ وهل يتصور عاقل أن يحصل ذلك الرقي كله بدون قواعد محكمة وأسس ممدينة؟[38]

بهذا تتجلى أهمية كتاب (المدنية والإسلام) للمفكر الإسلامي الكبير الأستاذ محمد فريد وجدي، كما تتجلى في طريقة معالجة موضوعه القيم الذي عبر عنه العنوان؛ فقد مهد الكلام عن الإسلام بمقدمات رآها ضرورية لأنها «تنشئ للمطالع فكرة عامة على حالة الإنسان وتكاليف الحياة ونواميس الرقي والتأخر الذي تتجاذبه، وطبيعة النظامات التي تنازعت السلطة على الإنسان من قديم الزمان إلى الآن، والخلاف الناشئ من زمان مديد بين العلم والدين»[39].

---

(36) نفسه، ص7.

(37) نفسه، ص8.

(38) نفسه، ص9.

(39) نفسه، ص12.

وبعد هذه المقدمات تحدث عن ما هو الإسلام؟ وما هو الدين؟ وعن الناموس الأعظم للمدنية وهي الحرية، وهنا يقف أما جهاد الإنسان لنيل هذه الحرية التي هي عنده في الأصل ثلاث حريات: حرية النفس وحرية العقل وحرية العلم، وقد تكلم على كل منها بوجه الإجمال مع إثبات أنها بعض قواعد الإسلام.

ومن خلال منظور هذه الحريات التي هي أيضاً القواعد الأساسية الممدينة، تحدث عن قواعد ثانوية التي هي ـ في نظره ـ نتائج تلك القواعد الرئيسة وقد حصرها في الواجبات الشخصية والبيئية والاجتماعية، ثم فصل القول في كل واحد منها:

فمن واجبات الشخصية تربية النفس وتطهيرها من الأوهام، وتهذيبها بالعلم الصحيح، وتأديبها بمكارم الخصال، وتصحيح الاعتقاد من أجل سعادتها واطمئنانها، وتلبية مطالبها الجسمية التي حصرها في أمرين هما: حفظ الصحة والاعتدال في التصرف بمقومات الجثمان.

أما الواجبات البيئية أو العائلية فتتمثل عنده في إصلاح حال الأسرة أدبياً ومادياً، والترغيب في العمل والجدّ، موضحاً مقامها في الإسلام، ثم انتقل للحديث عن الواجبات الاجتماعية التي تنحصر عنده في واجبات المسلمين فيما بينهم، مشيراً في هذا الصدد إلى موقف الإسلام من الرّق، وواجبات المسلمين بالنسبة للذميين، أي لأهل الكتاب الذين هم في ذمتهم، وواجبات المسلمين بالنسبة لمعاهديهم ولمحاربيهم. وأخيراً ختم هذا الكتاب بإلقاء نظرة على الإسلام وأحوال المسلمين في زمنه.

ولعل الجديد في الطبعة الثالثة من كتاب (المدنية والإسلام) هو إلحاقه في نهايته بحثاً كتبه بعد وضعه بنحو عشر سنين، تناول فيه الأصول التي دعا إليها الإسلام تحت نور العلم العصري.

وبعد

فهذا نموذج حي من نماذج أعمال المفكر الإسلامي الكبير الأستاذ محمد فريد وجدي التي أسهم بها في بيان حقيقة الإسلام والدفاع عن مبادئه وتعاليمه أكثر من نصف قرن، رأينا أن نستعرض محتوياته ونلخص موضوعاته، ليقف السادة القراء على غزارة علم هذا المفكر وعمق ثقافته ودسامة عطائه.



دكتور محمد مصطفى بن الحاج
كلية الدعوة الإسلامية. طرابلس. ليبيا

هو أحد منشورات دار الجيل في بيروت، وأحد المؤلفات الكثيرة التي أضافها الكاتب محمود شلبي، فشغلت حيزاً كبيراً في المكتبة العربية المعاصرة، ولكن ـ ومن خلال هذا الكتاب الذي بين أيدينا ـ لا أظن أنها أضافت شيئاً ذا بال. وإذا ثبت أن منهج الكاتب في مؤلفه هذا هو نفسه في سائر كتبه، فهو إذن عيّنة صادقة لطائفة من المؤلفات العربية العقيمة التي تتألف من مجموعات من النقولات الحرفية وغير الحرفية من عدد من المراجع الميسرة القريبة بدلاً من العودة إلى المنابع الأصلية في المصادر الأمهات، معروضة بإنشائية منمقة، وموزعة كلماتها أو عباراتها توزيعاً مطولاً، ليستهلك مساحات من الورق يفوق أضعافاً مضاعفة ما يحتاج إليه حقيقة في الواقع.

يقع هذا الكتاب في طبعته هذه الأولى 1992 في (358) صفحة من الحجم

المتوسط. وأول علامات تجاهله وإهماله لشروط الكتابة العلمية المنهجية خلوه من ثبت المصادر والمراجع التي شكلت مادته العلمية. وتطبيقاً لمنهج القص واللزق المريح من جهة، والموفر الوقت الطويل من جهة ثانية، عمد المؤلف المحترف إلى عدد من المراجع المعروفة القريبة، فجلس إليها وجعل يستنسخ الصفحات تلو الصفحات المطولة ليخرج منها كتابه هذا مصدراً باسمه، متربعاً على جهود أصحاب تلك المراجع ومستثمراً عرقهم وسهرهم وضياء أبصارهم واجتهاداتهم، سائغة ومجانية.

ونتيجة لهذا المنهج المترهل المسترسل، وقع المؤلف في عيب كبير بارز، وهو تكرار كثير من المعلومات وعرضها بطرائق متفاوتة بين التفصيل والاختصار، فأدى هذا من ثم إلى إطالة الكتاب واكتظاظه بالحشو والتكرار الذي لا جدوى منه، وأعطى الكتاب طابع تكديس النصوص وحشرها دونما ترتيب وربط وتدرج منطقي مقبول.

المقالة الأولى في هذا الكتاب بعنوان: الخطوط العريضة من حياة سلطان العلماء. ويستهلها المؤلف بقوله: قال الأستاذ محمود رزق سليم في كتابه: «**عصر سلاطين المماليك**»... المجلد الثالث. فيستنسخ لنا من الصفحات من (9) إلى (29) حرفياً، بما تضمنته من معلومات خاطئة دون تمحيص أو رجوع إلى المراجع والمصادر التي استقيت منها هذه المعلومات. فقد ورد فيها أن من بين مؤلفات ابن عبد السلام كتابين هما: (1) مسائل الطريقة في علم الحقيقة ويعرف بالستين (مسألة)، و(2) حل الرموز ومفاتيح الكنوز. وهما من بين الكتب التي نسبت خطأ إلى العز، وقد أبنت في عدد من مراجعاتي العلمية لكثير مما كتب أو حقق من تراث العز أن هذين الكتابين هما من تأليف أبي محمد عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي (ت 678هـ)، وهو وهم وقع فيه عبد الرحمن الشرقاوي وآخرون.

كذلك ورد فيها عرض الأستاذ محمود سليم لذينك الكتابين، وقد ساق المؤلف هذا العرض على أنه حقيقة مسلم بها. ثم اختتم نقله هذا بإيراد عبارة السبكي بصدد بيت شعري يتيم للعز، وهي عبارة «ولم يكن له من النظم غيره»

وتعليق الأستاذ محمود سليم عليها، فقال ـ وهو ما نقله مؤلفنا ص28 ـ: «ولا أدري هل نفهم من هذه العبارة أن ليس له شعر غيره مطلقاً، أو إلى ذلك الحين فقط، أي حين إنشاد البيت لتلاميذه... نقول ذلك لأن للشيخ عز الدين شعراً كثيراً في كتابه حل الرموز ومفاتيح الكنوز، ومنه قوله في ص16...»، بيد أن صاحبنا لم يفطن إلى هذا الخلط، لأنه لم يتحرّ ولم يمحص ما احتطبه من معلومات.

وفي مقالته: عصر يموج بأفذاذ العلماء موجاً، لخص لنا حياة العز في بضعة أسطر، ثم راح يستعرض علينا أسماء خمسة أعلام هم: محيي الدين النووي (ت 676هـ)، وابن دقيق العيد (ت 702هـ)، وابن تيمية (ت 728هـ)، وابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، وتقي الدين السبكي (ت 756هـ)، على أنهم معاصرو العز. وهذا غير صحيح على إطلاقه، لأن ابن تيمية وابن القيم والسبكي، لم يعاصروه، بل ولدوا بعد وفاته، وهذا مظهر آخر من مظاهر الانفلات المنهجي في هذا الكتاب.

وبعد مقالتين عن بعض اللمحات الوضاءة الخالدة من جهاد صلاح الدين الأيوبي، وهما من أسلوب المؤلف ومن أفضل أجزاء الكتاب، إذا بنا مرة أخرى أمام سرد آخر لحياة العز بعنوان: مسلسل الأحداث التي عاصرها العز بن عبد السلام من مولده إلى وفاته. وهو سرد ملخص ـ كما يشير المؤلف في الهامش ـ من كتاب البداية والنهاية لابن الأثير. وهذه المحطات البارزة التي استعرضها هنا من سيرة العز وما عاصرها من أحداث هي في معظمها ما تقدم عرضه في الصفحات السابقة من الكتاب. الفرق الوحيد هنا هو عرضها على ترتيب السنوات، وذلك اتباعاً لطريقة ابن الأثير في كتابه المذكور.

وعندما يذكر أحداث عام (655هـ) يسوق اسم زوجة الملك المعظم عز الدين أيبك وهي أم خليل شجر الدر محرفاً هكذا (شجرة الدر) ص120/ 121، وهو خطأ شاع في كثير من المؤلفات والمقالات والبرامج والمسلسلات التاريخية، فهو اسم جمع وليس ومفرداً مؤنثاً. وفي وفيات عام (660هـ) يعود ليكرر ترجمة للعز ليس فيها من جديد.

وتحت عنوان: عز الدين حتى سن الخمسين، يأخذنا المؤلف إلى رحلة معادة أخرى في تفاصيل حياة العز، لكنها رحلة من خلال أسلوب عبد الرحمن الشرقاوي الأديب المعروف وبمنهجه الخاص به في كتابه (أئمة الفقه التسعة) والمتحرر من كل التزامات الكتابة العلمية المنهجية في التوثيق والتمحيص. وقد استغرقت هذه الرحلة صفحات (137 ـ 199) بحرفيتها، لم يتخللها سوى بضع صفحات للربط والتقديم عند مؤلفنا هذا، ومنقولة من ص(294) إلى ص(329) من كتاب الشرقاوي المذكور.

ويتوقف بنا المؤلف مرة أخرى عند محطات شامخة من حياة العز، فيتناول بأسلوبه الخاص مواقفه من معركة المنصورة، ومن هجمة هولاكو على بغداد والشام، ومن خلع الخليفة الغلام نور الدين علي الملقب بالمنصور على يدي سيف الدين قطز. وهو تناول على وجازته وتكرار مضمونه يحسب للمؤلف ويحمد عليه.

ولم يكتف الأستاذ محمود شلبي بكل ذلك، بل عرّج بنا على مرجع آخر للكاتب محمود الشرقاوي هو كتاب (سلطان العلماء ـ عز الدين بن عبد السلام) ليتوقف بنا من خلاله على موقف آخر: العز يفتي فتواه والملك المظفر قطز ينفذ فتواه. فنقل منه ما ورد في ص(227) حتى ص(233)، ثم قفز بنا إلى كتاب (وإسلاماه) للأديب المعروف علي أحمد باكثير، فنسخ منه صفحات (233 ـ 250) بقضها وقضيضها في تفاصيل القصة نفسها.

ويعاود المؤلف الحديث بأسلوبه الخاص عن معركة عين جالوت، وعن الصراع بين قطز والظاهر بيبرس، في صفحات وجيزة لا تضيف جديداً، ثم يختم بعنوان: وفاة سلطان العلماء، فيعيد عرض المحطات الرئيسية في حياته عبر ست صفحات مجترة لا جديد فيها أيضاً.

وبعد هذه العروض المكرورة التي شغلت (274) صفحة، يطالعنا المؤلف بشيء جديد في الموضوع هو: نماذج قليلة من فتاوى سلطان العلماء، استوعبت الصفحات (277 ـ 303) من الكتاب، دون ذكر للمرجع أو المصدر المنقولة

عنه. وكان حرياً بالمؤلف أن يختم عرضه بذلك ويعفي القارئ من تضخيم حجم الكتاب. لكننا نفاجأ ببقية أنفاس ممتدة، تأبى إلا أن تعيد الكرة بتناول بعض ما مر بنا. ها هو عنوان آخر: شخصية العز ابن عبد السلام، يحدثنا المؤلف تحته عن عناصر في هذه الشخصية هي الثورة والعبقرية والجمع بين الحقيقة والشريعة والاجتهاد والجرأة في مصاولة الباطل. ولو أن المؤلف مزج ما كتبه هنا عن تلك العناصر المهمة وغيرها، بتلك المادة العلمية المبعثرة على امتداد صفحات الكتاب، وعرضها عرضاً علمياً ممنهجاً، لكان للكتاب مظهر آخر، ولتخلص من تلك الهلهلة والحشو والتكرار، بل لصدر الكتاب في نصف حجمه الحالي، ولوفر الوقت والجهد والمال.

لكن الأمر لا يتوقف هنا، بل العجيب أن هناك المزيد مما يصرّ المؤلف على تكديسه أمام القارئ المسكين. فهناك فتنة الحنابلة التي عصفت بحياة العز في دمشق، والتي مرّ الحديث عنها مرات في الكتاب، ما برح موضوعها يلح على صاحبنا حتى نقل عنها من كتاب محمود الشرقاوي السالف الذكر ما جاء في صفحات (321 ـ 338) حرفياً، وأعقبها بتعليق تحليلي في أربع صفحات. واستأنف من ثم فتوقف مرة أخرى عند ولاية العز لمنصب قاضي القضاة في مصر، وحادثة عزمه على الهجرة من مصر تعبيراً عن رفضه تدخل السلطان في القضاء، وتفضيله الاعتقال ثم الهجرة على الخضوع لحاكم دمشق، مقارناً موقفه بموقف يوسف عليه السلام وابتلائه بالسجن. وكان الأولى بالمؤلف أن يجمع بين هذه الوقفات وتلك العناصر في سياقات علمية مرتبة، ولا يبعثرها هذه البعثرة التي مزقت وحدة الكتاب العضوية، وحرمته مزية البناء المنهجي المحكم.

وفي خاتمة هذا العرض، نقول إن هذا اللون من التأليف المتهافت في المكتبة العربية قد نلتمس له العذر إلى حد ما في العصور القديمة لعدة عوامل وأسباب، أما في عصرنا هذا فلا يقبل بحال. ذلك أن للتأليف مناهجه الواضحة المستقرة، وقد صار لكل دار من دور النشر مستشارون علميون وفنيون يراجعون كل تأليف قبل طباعته ونشره، احتراماً للقارئ وحرصاً على سمعة الناشر ومكانته بين الناشرين.

الإنجليزية، وفي علاقة المغرب ببقية الدول الأوروبية وعلى عدة مستويات[1].
فلهذا الممثل يرجع الفضل في عقد اتفاقية 9 دجنبر 1856م بين المرغب وبريطانيا منحت بموجبها لإنجلترا وللدول الأوروبية المهتمة بالمغرب امتيازات تجارية وسياسية لم تكن لديها من قبل. بجانب القناصلة الإنجليز يجب أن لا يغيب عن الأذهان دور البعثات الديبلوماسية والسفراء المغاربة الذين يوجههم الحكام إلى لندن حاملين رسائل ملوكهم إلى البلاط الإنجليزي ومثقلين بالهدايا والمنتوجات المغربية الأصيلة والفاخرة. فخلال مقامهم بالديار الإنجليزية كانوا يجرون مباحثات مع الحكام الإنجليز وساساتهم في كل الأمور التي تهم الشؤون السياسية والدبلوماسية والتجارية للبلدين، والتي تستدعي التشاور والتفاهم. فهؤلاء ساهموا بدورهم في تمتين الروابط وحل المشاكل الطارئة. من هذه البعثات تلك التي قرر العاهل المغربي سيدي محمد بن عبد الرحمان (1859 ـ 1873م) توجيهها إلى الملكة فيكتوريا. لقد توصل الممثل البريطاني في طنجة برسالة في شأنها من النائب السلطاني محمد الخطيب بتاريخ فاتح يونيو 1860م يخبره فيها بأسماء أعضاء السفارة التي عين العاهل المغربي لرئاستها الأمين محمد الشامي وعضوية الأمين الحاج عبد الرحمان العاجي والقائد المدني الفريكي، وكاتب السفارة الطاهر الفاسي[2].

أما دواعي هذه السفارة ومهمتها فلها صلة بالحرب المغربية الإسبانية التي احتلت على أثرها الجيوش الإسبانية مدينة تطوان يوم 6 فبراير 1860م، وكان

---

(1) تناول الباحث خالد بن الصغير موضوع العلاقات المغربية البريطانية في كتابه "**المغرب وبريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر (1856 ـ 1886)** منشورات كلية الآداب/ الرباط/ سلسلة رسائل وأطروحات. رقم 34، الطبعة الثانية، 1997 ص52.
كما نشير كذلك إلى كتاب **تاريخ العلاقات الإنجليزية المغربية حتى عام 1900** تأليف ب ـ روجز. ترجمة ودراسة وتعليق الدكتور يونان لبيب رزق ـ دار الثقافة/ الدار البيضاء/ 1914.

(2) أورد الباحث خالد بن الصغير نص الرسالة التي وجهها محمد الخطيب إلى الممثل البريطاني جون هي فرموند في شأن هذه السفارة. انظر كتاب المؤلف: المغرب **في الأرشيف البريطاني ـ مراسلات جون دراموند هي مع المخزن 1846 ـ 1886 ـ مطبعة ولادة ـ الدار البيضاء/ 1992/ ص84.**

كل المساعي الأوروبية الرامية إلى احتلال أي شبر من مناطق المغرب المطلة على المتوسط، والمقابلة لجبل طارق.

من هذا الحرص وهذا التوجه، وعلى أساسهما، ستقام العلاقات المغربية الإنجليزية التي دشنتها الدولتان بعقد معاهدة تجارية يوم 10 يوليو 1729م في عهدي الملك جورج الثاني والسلطان مولاي عبد الله العلوي.

طبيعي أن تجتاز العلاقات المغربية الإنجليزية فترات مد وجزر، متأثرة بالأحداث التاريخية الهامة التي اندلعت في كل من أوروبا والمشرق العربي، أو التي كان البحر الأبيض المتوسط مسرحاً لها. من هذه الأحداث البارزة: الجهاد البحري بالمفهوم الإسلامي، والقرصنة البربريسكية بالمفهوم الغربي، وهي أحداث عكرت صفو العلاقات بين البلدين بما شكلته قضية الأسرى وافتكاكهم من قضايا سياسية وديبلوماسية وتجارية تطلبت من الدولتين الحوار والتباحث وتبادل الوفود والزيارات. من الأحداث الهامة التي واجهتها أيضاً هذه العلاقات: الثورة الفرنسية، واحتلال بونابرت لمصر الدولة الإسلامية الخاضعة لحكم الامبراطورية العثمانية. ويأتي احتلال الجزائر من طرف فرنسا سنة 1830م، والحرب المغربية الفرنسية التي انتهت بعقد معاهدة إيسلي سنة 1845م لتلقي بظلالها وتبعاتها على مسيرة هذه العلاقات التي حتمت على الدولتين المغربية والإنجليزية نهج سياسة التشاور وتبادل الرأي كلما دعت الضرورة إلى ذلك. وخلال هذه الحقبة، وبالضبط منذ أن احتلت فرنسا الجزائر سيعتمد المغرب على الدولة الإنجليزية كل الاعتماد في سياسته الخارجية تجاه الدول الأوروبية المتنافسة على احتلاله. وهذا ما يفسر إلى حد كبير ما حظي به القنصل والممثل البريطاني في المغرب إدوارد ويليام أوريول درامون هاي (E.W.AU. Drummond Hay) من مكانة متميزة لدى السلطات الحاكمة في المغرب، تأخذ بآرائه وتسترشد بتجربته وحنكته الديبلوماسية والسياسية. وبعد وفاة هذا الأخير عين ابنه جوهن (John) محله ليستمر في تمثيل بلاده في طنجة مدة قاربت نصف قرن من الزمن، وليترك بصمات قوية واضحة في العلاقات الثنائية المغربية

الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية: المؤلف والمحقق.

مؤلف هذه الرحلة هو أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمان الفاسي. ولد بمدينة فاس سنة 1830م ودرس بها. بعد ذلك عين بالقصر السلطاني في سلك كتاب المخزن الشريف. لما تولى الحكم السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان (1859 ـ 1873م) اقتضت ضرورة المغرب السياسية والديبلوماسية والاقتصادية أن يوجه سفارتين إلى كل من فرنسا وإنجلترا عين على رأس السفارة الأولى الموفدة إلى نابليون الثالث الكاتب والوزير إدريس بن محمد إدريس العمراوي الذي دون عن هذه المهمة السفارية رحلة سماها: «تحفة الملك العزيز بمملكة باريز»[4]. وترأس السفارة التي توجهت إلى إنجلترا لمقابلة الملكة فيكتوريا الأمينان الحاج محمد الشامي والحاج عبد الرحمان العاجي يرافقهما الكاتب المخزي محمد الطاهر الفاسي الذي يوضح مهمته في هذه الرحلة قائلاً: «فكان من قدر الله أن اختارتني الفرقة الذاهبة إلى إنجلترا لأجل القيام ببعض الوظائف وبما عسى يحتاجون إليه في تلك المواقف من كتابة أو تقييد أو غير ذلك، لما يتوقفون عليه هناك»[5]. أما المحقق والمقدم والدارس لهذه الرحلة فهو العلامة محمد الفاسي الذي اعتنى عناية خاصة بأدب الرحلات في المغرب ونشر العديد منها ضمن «سلسلة الرحلات» ومن بينها هذه الرحلة الذي ارتأى أن يجعل لها اسماً تعرف به على غرار الرحلات التي تولى نشرها، فاختار لها: الرحلة الإنجليزية إلى الديار الإنجليزية[6]. يعتبر محمد الفاسي أن هذه الرحلة تسجل الاتصالات الأولى للمغرب بالحضارة الحديثة الأوروبية قبل

---

(4) حقق هذه الرحلة وترجمها من العربية إلى الفرنسية الدكتور زكي مبارك تحت عنوان: من أدب الرحلات: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز للكاتب الأديب الحاج إدريس بن إدريس العمراوي/** مطبعة طنجة/ المغرب/ 1989. يوجد النص الفرنسي للرحلة في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(5) الرحلة الابريزية ـ المصدر السابق الذكر، المقدمة ص1.

(6) محمد الفاسي: الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية 1276هـ موافق 1860م ـ سلسلة الرحلات ـ 3 ـ سفارية ـ 2 ـ مطبعة جامعة محمد الخامس 1967م.

الجنرالات الإسبان يفكرون في الزحف على مدينة طنجة لاحتلالها. عندئذ، تحركت الديبلوماسية البريطانية في كل من مدريد ولندن وطنجة للوقوف في وجه هذا الزحف وذلك لإقناع المغرب بضرورة قبول جملة من التنازلات لفائدة الإسبان نصت عليها معاهدة الصلح الموقعة بين البلدين يوم 23 فبراير 1860م. من بين شروط الصلح البند الذي ينص على التزام المغرب بأداة تعويضات الحرب لإسبانيا مقابل جلاء جيوشها الاحتلالية عن مدينة تطوان. ضمن هذا السياق التاريخي والسياسي تندرج مهمة هذه البعثة الديبلوماسية الموفدة إلى عاصمة الإنجليز حيث حلت بها يوم 20 يونيو 1860م، ولم تغادر الديار الإنجليزية إلا يوم الأربعاء فاتح غشت من نفس السنة. في لندن، قدم رئيس البعثة المغربية الأمين محمد الشامي إلى جوهن روسل (John Russel) مذكرة طويلة تشرح بتفصيل وجهة نظر الحكمة المغربية في الحوادث التي أدت إلى حرب تطوان واحتلالها من طرف الجيوش الإسبانية، والتعويضات التي نصت عليها معاهدة الصلح. كما تباحث الوفد المغربي مع الحكام الإنجليز في موضوع إمكانية حصول المغرب على قرض من الدولة البريطانية لتأدية تعويضات الحرب للإسبان لإنهاء احتلالهم لمدينة تطوان. ولعل مهمة هذه السفارة تكون بالذات التباحث في موضوع التعويضات والقرض المطلوب من الإنجليز. عن هذه المذكرة تلقى السفير المغربي جواباً يوم 11 يوليو 1860م جاء فيه: «. . . إن حكومة صاحب الجلالة فيكتوريا يسعدها جداً أن يكون العاهل المغربي على حال من السعادة والرفاه، وأنها لمتأثرة كثيراً أن تراه قلقاً من جراء المتاعب الأخيرة، وأن القائم بأعمال السفارة الإنجليزية في مدريد صدرت له التعليمات لمحاولة إقناع الحكومة الإسبانية بالجلاء عن تطوان في مقابلة عشرة ملايين دولار على أن تمدد فترة أداء عشرة الملايين الباقية إلى ما بعد الإفراج عن المدينة[3].

(3) أورد هذا الجواب الدكتور عبد الهادي التازي في موسوعته: **التاريخ الديبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم** ـ المجلد العاشر ـ مطبعة المحمدية/ المغرب ـ 1989 ـ ص67.

العسكر الإنجليز بين المحدث والقديم:

عن العسكر المحدث في عهد الملكة فيكتوريا يرى الكاتب أنه كان خصوصاً بالمدينة بحيث اتفقوا على أن يجعلوا مائة وعشرين ألفاً، وكلهم من أعيان المدينة، القائم بمؤونتهم تجارهم، من كسوة وعدة وغير ذلك عدا البندقية والبارود. إذا حدث قتال فإنه مخرج كله من عند المخزن. وقد ادعي أعضاء الوفد المغربي لحضور استعراض الملكة لهذا الجيش، وربما نظم هذا الاستعراض على شرف السفارة المغربية ليأخذ أعضاؤها فكرة على المؤسسة العسكرية البريطانية، وما بلغته من تقدم وتطور في الميدانين الحربي والتنظيمي. ومما يدل على هذه النوايا ما كتبه المؤلف في هذا الشأن. «. . . خرجت الملكة راكبة في كروصة (العربة) هي وزوجها، وبنتاها. ووقفت بمكان يقرب من القائمين به، ثم إنها التفتت وراءها فرأتنا، ثم وجهت وراءنا عسكراً فذهب بنا نخترق الصفوف حتى وقفنا بإزائها، لأنها أمرت بذلك، فسلمت وسلمنا إيماء، ومكثنا واقفين نحو الساعتين وأزيد، وهي تسألنا، هل عييتم أم لا؟ ونحن نجيبها أن لا حتى تسرد العسكر». هذا العسكر الجديد يقول عنه الكاتب، يتميز عن القديم بكون أرباب موسيقييه لهم أبواق عظام وأطبال كذلك، ويتشكلون في اللباس وعدتهم أحسن من عدة العسكر القديم. فمنه من هو لابس الملف الأزرق، ومنه من هو لابس الأحمر، ومنه اللابس نصفه الأعلى أحمر والباقي أخضر. وهكذا، ثم جعلوا يتقدمون أمام الملكة صفين ـ في كل صف خمسون، يتقدم مع الصف الأول سيافان راكبان على فرسين. فإذا قابل الملكة سلم عليها بإشارة، ووراء الصف الثاني أربعة من السيافين على أرجلهم ـ وأربعة آخرون على خيولهم وهكذا. . حتى يكمل الألف، فإذا كمل الألف أتى أرباب الأخرى. بعد انتهاء الاستعراض أرادت الملكة أن تذهب تكلم المدفع، وأزال الجميع شماريرهم، وجعلوا يصوتون بأصوات هائلة، ووقف من كان جالساً، وكل ذلك إشارة للسلام على ملكتهم، والفرح بها، والدعاء لها، فمضت الملكة ومضينا لحال سبيلنا والله يهلك القوم الكافرين، وينصرنا عليهم آمين.

أن تنتشر معالم هذه المدنية باختراعاتها المبنية على الطاقات الجديدة، وقت كان المغرب لا يعرف عن هذا الانقلاب الجديد شيئاً. كان من الظريف إذاً، يقول محمد الفاسي، أن نقف على ارتسامات أحد المغاربة انتقل فجأة من حياة مدينة فاس الهادئة إلى عالم جديد بدأ يأخذ بمظاهر المدينة العصرية ببواخرها، وقطاراتها وأسلحتها ومصانعها وتنظيماتها المدنية والعسكرية[7] فما كانت ارتسامات وانطباعات الكاتب المخزي محمد الطاهر الفاسي، وما خلفته لديه زيارته إلى دولة الإنجليز من مشاعر قيدها ودونها في رحلته.

المؤسسات العسكرية في مرآة الرحلة الإبريزية:

من المؤسسات التي أولاها الكاتب عناية خاصة تلك التي لها علاقة بالجيش وبتنظيماته وبأسلحته. ولهذا الاهتمام ما يبرره. لقد عاش الكاتب أطوار وأشواط الحرب المغربية الفرنسية التي أبانت على تفوق ملحوظ للجيوش الفرنسية تنظيماً وتسليحاً وتدريباً وقيادة. كما عاش عن قرب، ومن موقع المسؤولية وحسن الاطلاع، أطوار الحرب المغربية الإسبانية التي انتهت بهزيمة الجيوش المغربية واحتلال إسبانيا لمدينة تطوان وإلحاقها بالتاج الإسباني[8]. هذه الهزائم للجيوش المغربية لا بد وأن تولد لدى أعضاء السفارة المغربية مشاعر الاهتمام بالجيوش الأوروبية إضافة إلى مقاصد الساسة الإنجليز الذين أقحموا ضمن برامج الرحلة التي أعدت للسفارة المغربية العديد من الزيارات للمؤسسات العسكرية. وطبعاً، الغاية من ذلك هو إعطاء فكرة واضحة لأعضاء السفارة عن مستوى الجيوش الإنجليزية وقدراتها الحربية والتسليحية، وإبهارهم من أجل تعزيز مكانة الإنجليز لدى الحكام المغاربة. فكيف تفاعل الكاتب مع هذه المؤسسة.

---

(7) محمد الفاسي ـ المصدر السابق ذكره المقدمة (ص ب ـ ت).

(8) عن حرب تطوان وعواقبها الاقتصادية والعسكرية والدينية نكتفي بذكر المصدر الأساسي في هذا الموضوع: وهو كتاب محمد داوود: **تاريخ تطوان ـ المجلد الرابع والخامس**.

المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية في مرآة الرحلة:

أعجب الكاتب كل الإعجاب بما وجده من آثار وتحف فنية في المعرض العام المقام خارج مدينة لندن والذي يسمونه «دار البلور». شاهد في هذا المعرض الحيوانات المصبرة مثل الفيل والأسد والنمر والزرافة واقفة هناك وكأنها حية. كما وجد في هذا المعرض من التماثيل وأشكال الناس وصور الحيوانات ما يحير البصر والبصيرة. فمنها صورة امرأة من مرمر بيدها ولد كذلك، كأنها ترضعه. ومنها صورة أشخاص من أموات في صناديق من رخام مموهة بالذهب.. ومنها صورة أناس كأنهم احتضروا وأهلهم مجتَمعون عليهم يبكون. عن هذه الدار يقول الكاتب إنها محدقة ببستان كبير ونضير به أزهار وأنوار، وبه قباب مختلفة الأشكال ربما تعجب من حسنها الإنسان. بأبواب هذا المحل أناس قائمون به من أراد أن يدخل إليه أعطى نصف ريال.

بهذه الدار توقف الكاتب عند بعض القباب مكتوب في أرضها: «لا غالب إلا الله» فساءه ذلك لكون الزوار يطؤون بأقدامهم هذه الآية العربية الإسلامية، فكلم بعض عظماء الدولة كان حاضراً هناك في هذا الشأن، فأجابه بأنه سيكلم الدولة التي لا تحب ذلك، أي بقاء الكتابة هناك بالأرض تطؤها الأقدام. وأنهى الكاتب هذه الفقرة المخصصة لهذا المعرض قائلاً: ... والحاصل فيه من العجائب ما لا يقدر على حصره العاد، ولو استحضر القرطاس والمداد».

مكتب التلغراف ومرسى بورسموت (Portsmouth):

بعد هذه الزيارة توجه وفد السفارة لمكتب البريد والتلغراف للاتصال بأعضاء السفارة المغربية المتواجدة في باريس والتي أرادت أن تتأكد من خبر انتشار وباء الكوليرة بفاس. فتم الاتصال بهم بواسطة التلغراف. وعن هذه العملية كتب الطاهر الفاسي: «... **وسألونا عن تحقيق الخبر المذكور بما لدينا، وهو إن كان هناك شيء فعافاهم الله ولا بأس.. فأجابونا بإزالة ما بهم من تشويش الخاطر. فحمدنا الله على ذلك وحمدوا الله كذلك.. ومقدار كلامنا وكلامهم من أوله إلى آخره أقل من «قسم» مجاني، (خمس دقائق) ومسافة ما بين**

بعد هذا الاستعراض للعسكر الجديد والذي أعطى عنه الكاتب نظرة عامة، دعي أعضاء السفارة المغربية لحضور استعراض مماثل ولكن للجيش القديم الموجود خارج المدينة. كانت الملكة في انتظار أعضاء السفارة حيث استقبلتهم وجعلتهم بإزائها. عن هذا العسكر القدير وما يميزه عن الحديث كتب الطاهر الفاسي «إنه دون مرتبة الأول المتقدمت ذكره باعتبار لباسهم وباعتبار آلاتهم.. وكل ألف من هذا العسكر تتبعه عدد من المدافع محمول على كراريط تجرها خيل جياد، وتتبعها كراريط خاوية بقصد نقل الجرحى والقتلى، وبعض الكراريط حاملة للآلات عظام من الخشب وبأطراف الخشب مخاطيف تضرب بالأرض، فإذا مروا بواد مثلاً وضعوا تلك الآلات عليه كالقنطرة يمرون عليها، بحيث إذا رآها الرائي يجزم أنها قنطرة مبنية. وكل واحد من هذا العسكر حامل لفراشه وآنية أكله وشربه وزاده، ومنه من هو حامل الشواقر مغلفة في جلد، ومنه من هو حامل للخنانيش[9] والفؤوس، في غلافها أيضاً من الجلد». في نهاية هذا الاستعراض، دعي أعضاء السفارة لحضور مناورات حربية، كما زاروا بعد ذلك معمل السلاح المزود بالآلات الحربية يستسهلون بها الصعب. وقد وصف الكاتب جانباً من هذا المعمل الذي تصنع فيه المهارس قائلاً: «... رأينا هناك مهارس عظاماً قالوا إن وزن كل واحد ألف قنطار، والبنبة[10] التي تكون فيه وزنها ثلاثون قنطاراً، وما يجعل في داخلها من البارود أربعة قناطر، وما تخرج به سبعون رطلاً، ومقدار مشيتها خمسة آلاف وأربعمائة ذراع، وكذلك وجدنا مقيداً عليه هذا العدد، لكن استغربنا كونه يبلغ هذا القدر. ورأينا هناك مدفعاً غريب الشكل أحدثوه قريباً يعمر من قاعه، وهو متوسط ليس بالكبير ولا بالصغير، قالوا وزنه عشرة قناطر من غير كريطة.. وثمن ما يباع به ثلاثمائة ريال».

(9) الحنانيش: جمع خنشة والصواب خناشي ـ والخنشة وعاء من ثوب يحمل فيه الدقيق والفحم وما شابه ذلك (محمد الفاسي ـ الرحلة ـ صفحة 18/ الهامش 4).

(10) البنية اسم جنس مأخوذ من الكلمة الإسبانية Bomba وهي القذيفة التي تجعل في المدفع (محمد الفاسي السابق ص23 الهامش 2).

الصناعي في قباب مركبة من خشب وزجاج. ويصف العملية الصناعية قائلاً: **«فإذا أراد الله وجود غلة من غلات الصيف مثلاً، طبخوا ذلك الماء بالمكينة، ويجعلون جعاباً من حديد متصلة بعروق تلك الأشجار، ويسدون ما ظهر من ذلك الماء، فإذا طبخ خرج منه، وذلك البخار يدخل في تلك الجعاب فيسري إلى عروق تلك الأشجار فتنضج وتلد في أقرب وقت. وقد أكل الكاتب من هذه الفواكه»**(15).

مدينة لندن في مرآة الرحلة:

وصلت السفارة المغربية إلى عاصمة الإنجليز يوم الأربعاء 20 يونيو 1860م وطبيعي أن تنتاب الكاتب مشاعر الإعجاب والاستغراب والدهشة وهو يلاحظ ما هي عليه هذه العاصمة الأوروبية من تقدم حضاري وفي كل المجالات. لنتركه يعبر عن هذه المشاعر: **«هذه المدينة من المدائن العظام، ما رأيت أعظم منها ولا أحظى، حتى تكرر على أسماعنا أن طولها ستة أيام، وعرضها كذلك، وبها سلطنة الجنس الإنجليزي. وغالب بنائها بالحجر المنحوت ويبطنون الحيطان من داخل بالخشب ويجعلون عليه كاغيدا(16) مموها، ويفرشون الأرض ببسط وزرابي جيدة. كان نزولنا بمحل يسمى عندهم بالبسطة، وتسمى أيضاً بالهوتيل. وهو محل معد لنزل الباشدورات (السفراء) والأكابر. الديار بهذه المدينة متشابهة إلا ما قل ــ وتتميز بالأعداد على أبوابها. ووسط هذه المدينة بساتين وحدائق في وسطها أنواع النوار ما لا يوصف على ترتيب غرسه ومباشرة أمره، وفي وسطها كذلك كراسي عديدة معدة للجلوس عليها بقصد النزهة والفرجة.. ولأهل هذا البلد خيول عجيبة مؤدبة، ومن أدبها لا تصهل عند الاجتماع ولا تمهمه مع أنها فارهة، وعلى الركض شارهة»**.

من خلال هذه الشذرات المختارة من نص هذه الرحلة الإبريزية إلى الديار

---

(15) جاء هذا الوصف في الصفحة 32 من نص الرحلة وتحت عنوان: وصف معرض النباتات ولقد اكتفينا بأخذ بعض المقتطفات من هذا الوصف كنماذج.

(16) كاغيدا: الورق الملون ــ محمد الفاسي/ نفس المصدر/ صفحة 10 ــ هامش 3.

لندن وباريس من الأميال خمسمائة.. والحاصل إن هناك محلاً عظيماً متسعاً مشتملاً على آلة في باطنها أسباب ومسببات غائبة عن الحس، وهي ما يدق وصفها ويصعب ذكرها»[11].

من المنشآت الاقتصادية التي زارها الكاتب مرسى بورسموت (Portsmouth) وعنها يقول بأن فيها ما لا يحصى من المخازن المملوءة بالمدافع والمهاريس والكور، والسلاح، وصناديق البارود. كما فيها من هي مملوءة باللحم الملح، والحوت الملح لا يقدر الإنسان أن يشم رائحة ذلك. أما عدد المراكب التي عند الإنجليز في هذا التاريخ فقد قدرها بما يفوق مائتين وألف. وأنهى كعادته هذه الفقرة بالعبارات التالية: «فسبحان من قضى عليهم بالكفر، وحتمه عليهم حتماً، ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى»[12].

معرض النباتات والغراسة بالتسخين الصناعي:

بإذن من الملكة، يقول الكاتب، نظمت لأعضاء السفارة زيارة لمعرض النباتات. فهو بستان عظيم يجتمع فيه النصارى من السنة إلى السنة، ويأتي كل واحد بما له من غلال[13] الأشجار من ثمار وأزهار. لقد وجد الكاتب في هذا المعرض من الأزهار والنوار ما له رائحة طيبة، وما لا رائحة له، ولونه مستحسن، ومنه الأحمر والأخضر والأصفر والأبيض.

كما وجد فيه جميع الغلات التي تكون في الفصول الأربعة من لتشين، وبطيخ وعنب وخوخ وباكور[14]. ومما استرعى انتباهه الغراسة بالتسخين

---

(11) وصف مكتب البرق جاء في نص الرحلة بالصفحة 36 وقد أورد في هوامش هذه الصفحة المحقق محمد الفاسي الكلمات والعبارات التي تحتاج إلى التوضيح والتفسير، وجعلنا نحن بعضاً منها بين قوسين.

(12) جاء وصف مرسى بورسموت في الصفحة 31 من الرحلة، وفي هوامش هذه الصفحة توضيحات وشروح الكلمات التي تحتاج إلى ذلك.

(13) الغلل: جمع غلة وهي ما تنتجه المزارع من خضر وفواكه.. وفي المغرب الغلة تخص بها الفواكه الموسمية.

(14) باكور: يطلق في المغرب على التين الأخشر الكبير الطري/ محمد الفاسي/ الرحلة ـ صفحة 33 ـ هامش 1.

وتفكر واستنبط وتذكر، أنتج له ذلك: أن ليس إلا الله وحده ولا شريك له».

أعجب الكاتب بالغراسة بالتخسين الصناعي وتدوق من فواكه وغلات هذه الصناعة التي توفر الأشجار المثمرة وفي كل فصل من الفصول. ومع أنه يذكر بفوائدها ومحاسنها فلا يرى فيها كذلك سوى: «..تعنت وكفر» على أساس أن هؤلاء النصارى حرموا من جنة الآخرة فأعطاهم الله في الدنيا بستاناً متصلاً من البحر المحيط بالأندلس إلى خليج القسطنطينية.

لماذا لم يعر الكاتب هذه الجوانب الحضارية الأهمية التي تستحقها من لدن متقف مغربي وكاتب مخزي في بلاط السلطان؟[18] ألم يكن من المفروض عليه بحكم موقعه العمل على استيعاب معالم هذه الحضارة ومحاولة فهم الأسباب الحقيقية التي أدت إلى تطور هذا المجتمع الأوروبي؟ هذه التساؤلات نجد أجوبة عنها في الفقرات التي عبر فيها الكاتب عن آرائه حول هذه الرحلة السفارية ودوره فيها والأهداف المتوخاة منها. فعن مضمون هذه الرحلة يقول: **«في هذه البطاقة اقتصرت على المقصود بالذات لأن البضاعة مزجاة[19] والعبد الفقير من ذوي القصور والتقصير، وكيف يستحسن من حثالة الحثالة من التعبير على أني لم أقف في هذا الترحال على من أرخ في هذا القطر أو أشار أو أحال بخلاف غيره من الأقطار وإن كان بأيدي الكبار»[20] أما عن الغاية والمقصود من**

---

(18) تناول مؤخراً بعض الجامعيين المغاربة كتاب المخزن الذين كلفوا مهمات سفارية إلى أوروبا بالدرس والتحليل ومن ضمنهم الكاتب الطاهر الفاسي من بين هذه الدراسات: عبد المجيد القدوري سفراء مغاربة في أوروبا (1610 ـ 1922) مطبوعات كلية الآداب الرباط/ سلسلة بحوث رقم 13 ـ سعيد بن سعيد العلوي: أوروبا في مرآة الرحلة ـ صورة الأخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة منشورات كلية الآداب/ الرباط/ سلسلة الرحلات رقم 12. ـ عبد السلام حيمر/ المغرب: الإسلام والحداثة ـ 1 ـ الكاتب المخزني وقد أخذ الطاهر الفاسي كنموذج لهؤلاء الكتاب/ ص84 إلى 86.

(19) البضاعة مزجاة: قليلة كما في التنزيل وجئنا ببضاعة مزجاة.

(20) يريد الكاتب أن يشير بأنه لم يسبق له أن اطلع على كتابات حول دولة الإنجليز كتبها السفراء الذين توجهوا لزيارة هذا البلد وعددهم كثير. يراجع في هذا الموضوع كتاب: ب ـ ج ـ روجز بتاريخ العلاقات الإنجليزية المغربية حتى عام 1900 ترجمة الدكتور يونان لبيب/ المرجع السابق ذكره حول السفراء الرجوع إلى الصفحات 128 سفارة عبد القادر بريس ص139 سفارة عبد الكريم=

الإنجليزية للكاتب والمثقف المخزني محمد الظاهر الفاسي، ما هي الصورة العامة التي ترسخت في ذهنيته ومخيلته عن نالمجتمع الإنجليزي وهو في طور التحديث والتحول والتصنيع؟ وكيف تفاعل هذا الكاتب والمثقف المغربي مع ما شاهده ولاحظه من مستحدثات واختراعات مذهلة ومدهشة في ميادين العمران، والتكنولوجية، والتجارة، والفلاحة، وتنظيمات الجيش، ومعامل الزجاج، والسلاح، والتلغراف، والبنك، والغراسة بالتسخين الصناعي؟.

تعمد الكاتب، وفي أكثر من مرة، إلى توضيح موقفه من كل هذه الصناعات والاختراعات بالتعبير صراحة عن مشاعره نحوها في نهاية كل فقرة من فقرات الرحلة التي خصصها إلى جانب من جوانب هذه الأمور، أو بعد وصفه للزيارات التي دعي لها الوفد المغربي. فعن الاستعراضات والمناورات العسكرية التي نظمت على شرف أعضاء السفارة والتي ترأستها الملكة، يعترف الكاتب بتفوق الإنجليز في الميدان العسكري بفضل ما أولته دولتهم للمؤسسة العسكرية من عناية فائقة بحيث أنهم «**تحيلوا على إصلاح دنياهم حتى أدركوا منها مناهم واستعملوا لذلك قوانين وضوابط وفي كل ما يقربهم منها ضوابط، فكابدوا على تحصيلها حتى صارت عندهم ضروريات، ولا زالوا يستنبطون بعقولهم أشياء كثيرة تدهش العقل وتربك المزاج. إلا أن هذا التفوق عابر وزائل لأن الدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة ولأنها جنة الكافر، وسجن المؤمن.. والله يحفظ بيضة الإسلام ويحميها من كل مكروه تجاه نبيه عليه السلام**»[17]. عن مدينة لندن عاصمة جنس الإنجليز وما بلغته من رقي وتقدم حضاري وعمراني لا يرى الكاتب في هذا التحديث ومظاهر العصرنة والتمدن سوى «**ما سخره الله سبحانه وتعالى لهم، مع اتباعهم الأهواء ليظهر صنع الله في العكس والطرد وليعلم العاقل أنه لا غرض له في القرب والبعد. وإذا نظر الإنسان، يضيف الكاتب في هذه الأشياء، باعتبار مبدعها، ومكونها، واعتبر**

---

(17) الفقرات التي تناولت المؤسسة العسكرية واستعرافات الملكة والمناورات الحربية يجدها القارئ في الصفحات 13 و15 و17 و18 في نص الرحلة. كما يجد في نهاية كل فقرة من هذه الفقرات تعبيرات الكاتب وموقفه وآراءه حولها.. قمنا بتلخيص أهمها تجنبا للتطوال.


المعارف الإسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون

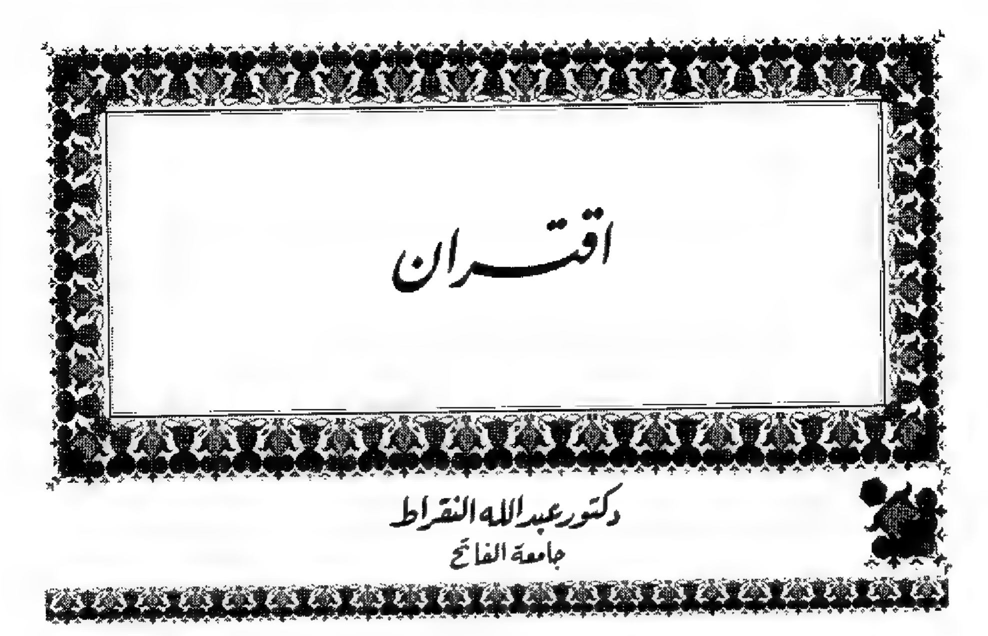
الرحلة والأهداف المتوخاة منها فيقول: «. . . إعلم أن نظرنا في هذه الأشياء إنما كان تبعاً وإسعافاً في خاطر ملكتهم إذ طلبت منا ذلك مراراً، وكان نظرنا وفكرتنا مجموعة على قضاء غرض مولانا أمير المؤمنين، إذ هو المقصود بالذات وليس لنا فيما سواه التفات. فساعدناهم على رؤية هذا النزر اليسير، بعد أن أضربنا على مواضع كثيرة ورؤية عجائب أخرى طلبوا منا إليها المسير، فصرنا نقترح منها ما هو المقصود لدينا، ولأجله أتينا، ونحن نحاول أمره مدة مديدة، وأياماً عديدة حتى من الله علينا بالفجر، بعدما كنا في ضيق وحرج، وأخذنا في أهبة السفر، بعد قضاء الوطر»[21].

خلاصة:

بهذه العقلية، وبهذا المستوى الفكري والحضاري واجه الكاتب المخزني والمثقف المغربي محمد الطاهر الفاسي مظاهر ومعالم الحضارة الأوروبية وهي في طور التحديث والعصرنة. وشأنه في ذلك شأن أغلبية كتاب المخزن والسفراء الذين دونوا رحلاتهم من منطلقات «الآنا» التي تتحدث عن «الآخر» المخالف عقائدياً وفكرياً وحضارياً. هذا الآخر الذي تحمله هذه الكتابات مسؤولية تأخرنا واستعمارنا والمس بمقدساتنا. أليس هذا الخطاب هو نفسه الذي يعاد إنتاجه اليوم، في الوطن العربي، كرد فعل يائس على عدوان الغرب وعولمته، ومن بعض المثقفين والمفكرين العرب والمسلمين الذين لا ينتمون إلى منتصف القرن التاسع عشر، بل، مع كل الأسف، إلى الذين ينتسبون إلى الألفية الثالثة.

= بن زاكور ص172 ـ سفارة عبد القادر عديل/ ص153 ـ بعثة يعقوب بن بلدر ـ ص155 سفارة الطاهر فنيش ـ ص150 ـ سفارة الحاج، علي المستيري الخ).

(21) جاءت هذه الفقرة في الصفحة 37 في نص الرحلة.



اقتـــران

دكتور عبد الله النقراط
جامعة الفاتح

الاقترانُ كالازدواج في كونه اجتماعَ شَيْئَيْنِ، أو أشياء في مَعْنًى من المعاني، قال الله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ مَعَهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِينَ﴾[1] يقال: قَرَنْتُ البعير بالبعيرَ جَمَعْتُ بينهما في حبلٍ واحدٍ.

وقرنتُ الشيء بالشيء وصلتُه به، وقُرِّنت الأسارى في الحبال، وذلك الحبل الذي يشد به يسمى القران، وقرنته على التكثير، قال تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ﴾[2] واقترن الشيء بغيره وقارنْتُه قِراناً: صاحبتُهُ، والقَرِينُ المصاحِبُ، وفي الحديث: «ما من أحدٍ إلاّ وُكّلَ به قرينُه» أي مصاحبه من الملائكة والشياطين، وكُلّ إنسان فإن معه قريناً منهما، فقرينه من الملائكة يأمره بالخير ويحُثّه عليه، والقرين يكون في الخير والشّرّ.

والقَرَنُ: موضع وهو ميقات أهل نجد، وهو جبل مشرف على عرفات، والقَرَنُ مصدر: قولك رجلٌ أَقْرَنُ بيِّن القَرَنِ، وهو المقْرُونُ الحاجِبين[3].

---

(1) سورة الزخرف، الآية: 53.

(2) سورة ص، الآية: 38. المفردات للراغب ص401 والصحاح للجوهري 6/ 2180 ـ 2181 مادة: قرن.

(3) الصحاح نفسه ولسان العرب 13/ 336 والقاموس الفقهي ص301 مادة: قرن.

وفي حديث علي ـ كرم الله وجهه ـ إذا تزوج المرأة وبها قَرْنٌ فإن شاء أمسك وإن شاء طلق[10].

والقرن جانب الرأس، ويقال منه سمّي ذو القرنين؛ لأنه دعا قومه إلى الله ـ تعالى ـ فضربوه على قرنيْه[11].

وقرن الشمس أوّلها عند طلوع الشمس وأعلاها. وقيل: أول شعاعها، وقيل ناحيتها.

وفي الحديث: ـ حديث الشمس تطلع بين قَرْنَيْ شيطان، فإذا طلعت قارَنَها، فإذا ارتفعَتْ فارقها، ونهى النبي ـ ﷺ ـ عن الصلاة في هذا الوقت. وقيل: قرْنا الشّيطان ناحيتا رأسه، وقيل: قرناه جَمْعَاهُ اللذان يُغريهما بإضلاله البشر.

وكل هذا تمثيل لمن يسجد للشمس عند طلوعها، فكأنّ الشيطان سوّل له ذلك، فإذا سجد لها كان كأنّ الشّيطان مُقْتَرِنٌ بها[12]. والقِرَانُ الجمعُ بين الزّوجين بالعقد[13]. والنّكاح في اللّغة: الضّمّ والجمع، أو الوطء والعقد جميعاً، في الشّرع: عقد التزويج، وهو عقد لحلّ تمتع بأنثى غير محرم، وغير مجوسية، وغير أمة كتابية، بصيغة القادر على الصداق والنفقة، محتاج له، أو بقصد النسل وإن لم يكن محتاجاً له، فهو عقد يباح به الاستمتاع والتلذذ بالأنثى وطئاً ومباشرةً، وتقبيلاً، وضماً وغير ذلك. والنّكاح عند فقهاء المذاهب حقيقة في العقد، مجاز في الوطء؛ لأنه المشهور في القرآن والأخبار.

وأركانه عند المالكية ثلاثة: ـ ولي ومحل وصيغة[14]. والقرينةُ فعلية بمعنى مفعولة من الاقتران، وقد اقترن الشيئان وتقارنا، وقرينة الرجل امرأته؛

---

(10) لسان العرب 13/ 333 وما بعدها، والقاموس الفقهي ص301 مادة: قرن.

(11) الصحاح 6/ 2180 قرن.

(12) لسان العرب 13/ 332 قرن.

(13) المعجم الوسيط 2/ 759 ومعجم المصطلحات العربية ص160 قرن.

(14) الفقه المالكي الميسّر 2/ 30 ـ 31.

وقال ابن فارس: «القاف والراء والنون: أصلان صحيحان، أحدهما يدلُّ على جمع شيءٍ إلى شيءٍ والآخر: ينشأ بقُوّة وشدّة»[4].

وقَرَنَ الفرسُ يَقْرُنُ إذا وقعت حوافر رجليه مواقع حوافر يديه، يَقْرُنُ ـ بالضّمّ ـ في جميع ذلك، والقِرانُ: أن تَقْرُنَ بين ثمرتين تأكلهما[5]. وفي الحديث في أكل الثمر: «**لا قِران ولا تفتيش**» أي لا تَقْرِنْ بين ثمرتين تأكلهما معاً[6].

وفلانٌ قرن فلان في الولادة، وقرينُه وقِرْنُهُ في الجلادة، وفي القوة وفي غيرها من الأحوال.

قال تعالى: ـ ﴿إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ﴾[7]، وجمعه قُرناء، والقَرْنُ القوم المقْتَرِنُونَ في زمنٍ واحدٍ، وجمعه قُرُون قال تعالى: ـ ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[8]. والقَرْنُ من النّاسِ أهل زمان واحد، والقرن ثمانون سنة، ويقال: ثلاثون سنة[9].

والقَرْنُ الأمّة تأتي بعد الأمّة، وهو مقدار التوسّط في أعمار أهل الزمان، وفي النهاية: أهل كلّ زمان، مأخوذ من الاقتران، فكأنّه المقدار الذي يَقْتَرِنُ فيه أهل ذلك الزمان في أعمارهم وأحوالهم.

وقُرْنَةُ الرَّحِمِ ما نتأ منه. والقَرْنَاءُ من النساء التي في فرجها مانع يمنع من سلوك الذكر فيه، كالغدّة الغليظة، وقد يكون عظماً.

وكان عمرُ يجعل للرّجل إذا وجد امرأته قرناء الخيارَ في مفارقتها من غير أن يوجب عليه المهر.

---

(4) معجم مقاييس اللغة 5/ 76 قرن.

(5) الصحاح 6/ 2181 قرن.

(6) لسان العرب 13/ 336 قرن.

(7) سورة الصافات، الآية: 51.

(8) سورة يونس، الآية: 13. المفردات للراغب ص401 مادة قرن.

(9) الصحاح للجوهري 6/ 2180 مادة قرن.

واحداً، فتدخل العمرة في الحج ويبقى محرماً حتى يكمل حجّه، وعليه الهدي إن كان غريباً آفاقياً غير مكي وإن كان مكياً لا هدي عليه[21].

قال ابن الحاجب: «الإفراد بالحجّ وهو أفضل على المنصوص، ثم القِران ثم التّمتّع، وقيل بالعكس فيهما، والقِرانُ أن يُحرِم بهما معاً، أو يُدْخِلَ الحجّ قبل الطّواف فتندرجَ العمرةُ في الحجّ، فإنْ شرع في الطّواف قبلَ أن يركَعَ كُرِهَ، وكان قَارِناً بذلك، خلافاً لأشهب[22].

واقتران الشيء بالشيء هو اتصاله به، ومصاحبته له، إما لوجودهما معاً في الزّمان أو المكان، وإما لتغير أحدهما بتغير الآخر.

وقانون الاقتران في علم النفس أحد القوانين الثلاثة التي وضعها أرسطو؛ لتفسير تداعي الأفكار.

وخلاصة هذا القانون أن وجود حالتين معاً في النّفس يولد بينهما ارتباطاً اقترانياً بحيث إذا خطرت إحداهما بالبال خطرت الثانية معها.

مثال ذلك أنّ رؤية السحاب تذكر بالمطر، ورؤية الدخان بالنار. وهذا الاقتران يكون زمانياً. أو يكون مكانياً[23].

والاقتران هو الاتصال، وكثيراً ما يستعمل في التّعبير عن اتصال الحروف بغيرها، كاقتران جواب القسم باللاّم، وجواب الشّرط بالفاء، وخبر عسى بأن[24].

والاقتران اصطلاحاً هو: نسبة مطّردة بين واقعتين[25] وقيل: أمر يشير إلى المطلوب[26].

---

(21) الفقه المالكي الميسر 1/ 286.

(22) جامع الأمهات ص189.

(23) المعجم الفلسفي 1/ 107 والموسوعة الإسلامية العامة ص187: الاقتران.

(24) معجم المصطلحات النحوية والصرفية ص186: الاقتران.

(25) الموسوعة الإسلامية العامة ص187: الاقتران.

(26) القاموس الفقهي ص302 قرن.

لمقارنته إياها، والقَرْنَانُ الّذي يشارك في امرأته، كأنّه يَقْرُنُ به غيره، وهو نعت سوء في الرجل الذي لا غيرة له[15].

والقِرَانُ الجمعُ بين الحجّ والعمرة، ويستعمل في الجمع بين الشيئين[16].

وقال الجرجاني: القِران ـ بكسر القاف ـ هو الجمع بين العمرة والحجّ بإحرام في سفر واحد»[17].

وقال التهانوي: «القِران ـ بالكسر ـ لغة مصدر قرن بين الحجّ والعمرة، أي جمع بينهما»[18].

وقال ابن منظور: «وقرن بين الحجّ والعمرة قِراناً ـ بالكسر ـ وفي الحديث إنّه قرن بين الحجّ والعمرة، أي جمع بينهما بنية واحدة، وتلبية واحدة، وإحرام واحد، وطواف واحد، وسعي واحد، فيقول لبيك بحجّة وعمرة، وهو عند أبي حنيفة أفضل من الإفراد والتّمتّع. وقرن الحجّ بالعمرة قِراناً: ـ وصلها، وجاء فلان قَارِناً، وهو القِران[19].

والقارن اسم فاعل، وفي قول جميع الفقهاء هو من قرن بين الحجّ والعمرة في إحرامه، فَيُدْخِلُ أفعال العمرة في أفعال الحجّ.

وشرعاً: أن يجمع بنية إحرامه حجّةً وعمرةً معاً، وأقرن فلان جمع بين شيئين أو عملين، وعلى غريمه ضيّق، وبين الحجّ والعمرة قرنَ، والأمر أطاقَ وقويَ عليه[20]، والقران أن يحرم بالحجّ والعمرة معاً، أو يقدم العمرة في نيته، ثم يردف عليها الحجّ، فيطوف ويسعى عن الحجّ والعمرة طوافاً واحداً وسعياً

---

(15) لسان العرب 13/ 336 وما بعدها.

(16) المفردات للراغب ص401 ومعجم مقاييس اللغة 5/ 76 واللسان 13/ 336 قرن.

(17) التعريفات للجرجاني ص199.

(18) كشاف اصطلاحات الفنون 3/ 1228 فصل النون.

(19) اللسان 13/ 336 قرن.

(20) القاموس الفقهي ص301 قرن.

بصورة مطّردة بالآيات التي تتحدّث عن الكون وما فيه[34].

ومنه اقتران الإيمان بالعمل الصالح، كما في قوله تعالى: ـ ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[35].

واقتران الإيمان بالتقوى، كما في قوله تعالى: ـ ﴿وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[36].

واقتران التوبة بالإصلاح، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ﴾[37].

ومنه اقتران التّرغيب بالتّرهيب، وقد أشار إلى ذلك الشاطبي فقال: «إنّه إذا ورد في القرآن التّرغيب قارنه التّرهيب في لواحقه، أو سوابقه، أو قرائنه، وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف... ومنه ذكر أهل الجنّة يقارنه ذكر أهل النّار، وبالعكس»[38].

وقال ابن جزي: «وتأمل القرآن تجد الوعد مقروناً بالوعيد»[39].

(وأن آيات الوعد والوعيد التي تتضمن تقرير حقيقة البعث والجزاء تقترن في القرآن بصورة مطّردة مع الآيات التي تتضمن دليل العناية، والاختراع، والتوحيد، والقدرة، والحكمة الإلهية)[40].

ومنه اقتران المعجزة بالتحدي في تعريف الأصوليين للمعجزة بأنها: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة من المرسل إليه بأن لا يظهر منهم مثل ذلك[41].

---

(34) ينظر التناسب البياني في القرآن ص73.
(35) سورة البقرة، الآية: 25.
(36) سورة آل عمران، الآية: 179.
(37) سورة البقرة، الآية: 160.
(38) الموافقات 3/ 358.
(39) التسهيل لعلوم التنزيل ص6.
(40) التناسب البياني في القرآن ص81.
(41) إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين 1/ 132 ـ 331.

ومن ذلك اقتران كلمتي الشهادة في قولنا: لا إلٰه إلا الله محمد رسول الله. ومن ذلك ما رواه البخاري عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «**بُنِيَ الإسلامُ على خَمْسٍ: شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسولُ الله**»[27].

ومن ذلك نعلم أن الدعامة الأولى في الإسلام هي الشهادتان بأن لا إلٰه إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، ينطق بهما اللسان، ويعتقدهما القلب[28].

ويكثر الاقتران في صفات الله ـ تعالى ـ في السياق القرآني، وذلك للتّناسب المعنوي واللّفظي، مثل اقتران صفة الرحيم بصفة الرحمن في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[29].

واقتران صفة الرحيم بصفة التّوّاب في قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[30].

وقال تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[31] واقتران صفة الرحيم بصفة الرؤوف، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾[32]. واقترانها بصفة الغفور في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[33].

ومنه اقتران القضايا بأدلتها، إذ ربط القرآن الكريم بين الإيمان بالله، والإقرار بربوبيته، ووحدانيته، واليوم الآخر، والبعث والجزاء، والرسالة والنبوة من جهة، وبين الآيات الكونية المنصوبة في الآفاق والأنفس من جهة ثانية، وأوجد بينها روابط قويّة. ومن ثم فإنّ الآيات التي تقرر أصول العقيدة تقترن

---

(27) رواه البخاري في صحيحه باب دعاؤكم إيمانكم 1/ 28.

(28) فقه العبادات على مذهب الإمام مالك ص15 ـ 16.

(29) سورة الفاتحة، الآية: 3.

(30) سورة البقرة، الآية: 37.

(31) سورة البقرة، الآية: 54.

(32) سورة البقرة، الآية: 143.

(33) سورة البقرة، الآية: 173. ينظر بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 1/ 437 وما بعدها.

17 ـ **معجم المصطلحات النحوية والصرفية**. الدكتور: محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة بيروت، دار الفرقان عمان، ط الثانية، 1409هـ.

18 ـ **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، دت.

19 ـ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط الثالثة دت.

20 ـ **المفردات للراغب الأصفهاني**، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة بيروت، دت.

21 ـ **الموافقات للشاطبي**، شرح عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت، دت.

22 ـ **الموسوعة الإسلامية العامة**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، 1422هـ.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم برواية قالون عن نافع.**

2 ـ **إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين** تأليف علي عبد الصادق الطرابلسي، تحقيق وتقديم وتعليق د. السائح علي حسن، مشورات جمعية الدعوة الإسلامية طرابلس ط الأولى 2001.

3 ـ **بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم**، د. عبد الله محمد النقراط، دار قتيبة دمشق، ط الأولى 1423هـ.

4 ـ **التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي**، الدار العربية للكتاب، دت.

5 ـ **التعريفات للجرجاني**، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشيد، القاهرة، دت.

6 ـ **التناسب البياني في القرآن**، د. أحمد أبو زيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1992م.

7 ـ **جامع الأمهات لابن الحاجب**، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضري اليمامة بيروت، ط الثانية 1421هـ.

8 ـ **الصحاح للجوهري**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثالثة 1404هـ.

9 ـ **صحيح البخاري**، تحقيق محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت 1411هـ/ 1991م.

10 ـ **فقه العبادات على مذهب الإمام مالك**، تأليف: حسن كامل الملطاوي.

11 ـ **الفقه المالكي الميسر**، وهبة الزحيلي، دار الكلم الطيب بيروت. ط الأولى 1420هـ.

12 ـ **القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً**، سعدي أبو حبيب، دار الفكر دمشق ط الأولى 1998م.

13 ـ **كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي**، دار صادر بيروت دت.

14 ـ **لسان العرب لابن منظور**، دار صادر بيروت، ط الثالثة 1414هـ.

15 ـ **المعجم الفلسفي** الدكتور: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982.

16 ـ **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، مجدي وهبة، كامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت 1979م.

ويقال عن المرء في اللسان العربي: تَقَلَّع في مشيته، أي مشى كأنه ينحدر، وهو من التقليع في المشي، بمعنى التمايل.

ومن هذا الأصل قولهم أيضاً: انقلع أو انخرع البعير، من القلاع والخراع، وهما بمعنى واحد وهو أن يكون البعير صحيحاً فيقع ميتاً. والقلوع: الضخمة الثقيلة من النوق[4]، أما القَلْع أو القِلْع: فهو الكِنف الذي يكون فيه زاد الراعي ومتاعه، كما يستعمل لفظ القِلع، ويقصد به: شراع السفينة، والجمع قلوع. ومنه معنى قولهم: «أَقْلَعْتُ السفينةَ إذا رفعت قلعها عند المسير، ومن الخطأ ما شاع من القول الدارج في حياتنا المعاصرة: أقلعتْ السفينةُ، أو السيارةُ، أو الطائرةُ، إلخ.. لأن الفعل ليس لها وإنما هو لصاحبها وقائدها، وربما سوغه البعض على سبيل المجاز المعنوي لا الحقيقة.

والقِلاعُ: على وزن فعال يطلق صفة على من يقع في الناس عند الأمراء قصد إزالتهم، وتشويه سمعتهم بما ينال من مقامهم ومكانتهم عند الأمير ومن في حكمه. ويقال في اللسان العربي: فلان في مجلس قُلعة، إذا كان مما يستدعي الجلوس فيه كثرة القيام مرّة بعد أخرى، إما لتمكين المارّين أو عدم الاستقرار الطويل. ولذا توصف الدنيا بأنها دار قُلعة، والقُلْعة من المال: ما لا يدوم، وخصوصاً إذا كان من العارية.

والقوم على قُلعة: أي في رحلة، وتركته في قَلْع من حِماة أي في يوم تقْلع عنه[5]، يقول الشيخ الطاهر أحمد الزاوي في هذا السياق ما نصه: «... ومنزلنا منزل قُلعة، أيضاً وبضمتين وكهمزة: أي ليس بمستوطن، أي معناه لا نملكه أو لا ندري متى نتحول عنه...»[6].

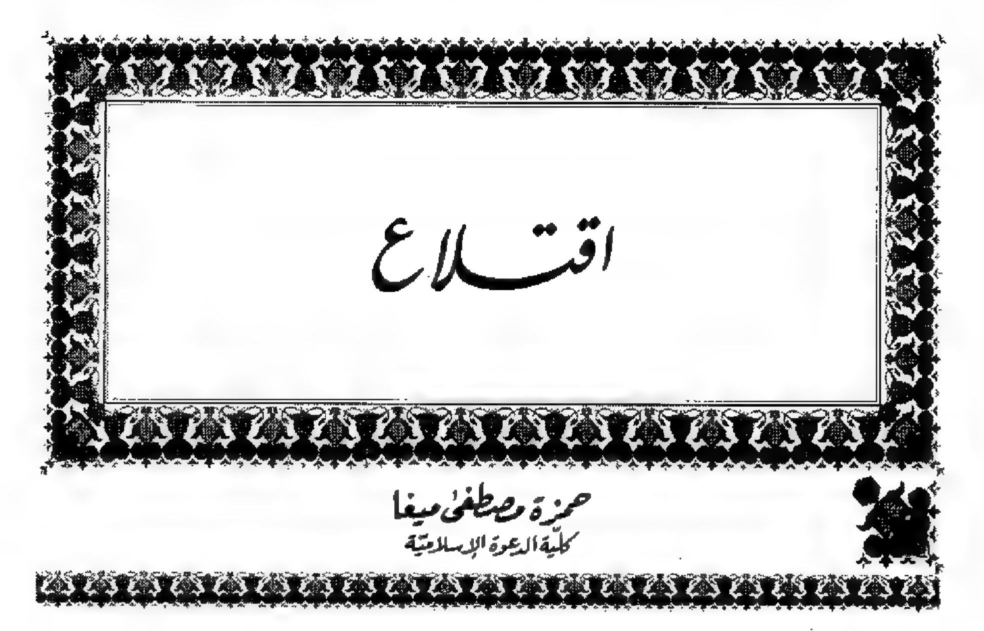
ومن مشمولات المادة المعجمية للفظ (ق ـ لـ ـ ع). التعبير بالإقلاع عن

---

(4) ينظر لسان العرب، ج11/ 283 ـ 284، مصدر سابق.

(5) ينظر: الصاحب إسماعيل بن عباد: المحيط في اللغة، ج1/ 182 ـ 183، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين ط1، 1414هـ = 1994م، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

(6) ترتيب القاموس المحيط، ج3/ 679، ط3، 1980، الدار العربية للكتاب، في طرابلس، وتونس.



أ ـ الاقتلاع لغة:

اقتلاع مصدر للفعل (اقتلع)، وهو مزيد ثلاثي على وزن (افتعل)، وأصله قلع.

والقَلْعُ: هو انتزاع الشيء من أصله، ومنه قلعه كمنعه، وقلّعه، واقتلعه فانقلع، وتقلّع، واقتلع، وكلها ألفاظ ذات أصل واحد، تدور دلالتها حول معنى النزع والانتزاع، والاستلاب والعزل والتحويل عن الأصل، والموضع[1].

والقُلاعةُ: تعني المدرة المقتلعة، أو الحجر الذي يقتلع من الأرض ويرمى به، ومنه قوله في المثل: رمي بقلاعة أي بحجة مسكتة[2]، فهي ذات صلة واضحة بقول العرب: «له جامٌ من القَلَعي، والقَلْعيّ، وهو الرصاص الجيد. وإلى بعض استعمالات هذا اللفظ للدلالة على هذا المعنى أشار الزمخشري إلى أنه: «من المجاز: فلان يقلع الناس بسفهه وشتائمه»[3] أي يرميهم بها، ويطلقها عليهم كالرصاص.

---

(1) ينظر: لسان العرب لابن منظور، مادة (قلع) ج11/ 282، ط2/ 1418هـ = 1997، دار إحياء التراث العربي، بيروت: لبنان.

(2) ينظر: ابن دريد: جمهرة اللغة ج3/ 130، ط1، 1345هـ، منشورات دار صادر، بيروت: لبنان.

(3) محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، ص520، ط1399هـ = 1979 دار صادر بيروت: لبنان.

والقلعة بمفهومها الشائع: حصن منيع يشيّد في موقع يصعب الوصول إليه، وغالباً ما يكون على قمة جبل أو مشرفاً على بحر، على أن بعضها قد شيّدت على أرض منبسطة، والقصد من إنشاء القلاع في عمومها هو اتخاذها لأغراض دفاعية حربية، وكانت القلاع تؤدي دور البيت والحصن والسجن، ومستودع الأسلحة، وبيت المال، ومركز الحكومة المحلية، وهي بذلك شكلت في ظروف ومراحل تاريخية معينة جزءاً هاماً من دفاعات المدن الدول[12]؛ ولذا كانوا يتحرون في اختيار مواقع القلاع شروطاً من أهمها: «العلو للتحكم بالأرض المحيطة بها ورصد العدو على الأسوار لمسافات بعيدة، وصعوبة اقتحامها»[13].

وقد انتشرت وازدهرت في العالم الإسلامي منذ القرن الثاني عشر الميلادي ظاهرة ابتناء القلاع العملاقة الحصينة، ولا سيما في الشام ومصر؛ وذلك بموجب مقتضيات ضرورات الدفاع العسكري في تلك العصور من جانب، ولمواكبة أساليب الارتقاء المعماري الحربي من جانب آخر. ولا تزال في العالم العربي اليوم، وعلى امتداد العالم الإسلامي كذلك قلاع شامخة[14]، تتميز بمتانة صروحها، وتكامل مرافقها، وتطورها العمراني، مما ينهض دليلاً وشاهداً على رقي الحضارة الإسلامية، وروعة الإبداعات العمرانية، والتي كان المسلمون روادها بلا منازع طيلة قرون حضارية مجيدة، بلغ فيها المسلمون القمة؛ بأن امتلكوا زمام القوتين: المعنوية والمادية.

ب ـ الاقتلاع في القرآن الكريم:

ينحصر المورد الوحيد لمادة (ق ـ ل ـ ع) في التنزيل العزيز في قوله: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي﴾. وقد أطبق إجماع المفسرين قديماً

---

(12) ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج18/ 290، ط2/ 1419هـ = 1999، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض: السعودية.

(13) الموسوعة العربية الميسرة، مج9/ 1881 ـ 1882، بإشراف محمود عكام، ط/ دار صحارى للطباعة، دمشق: سورية د.ت.

(14) ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج18/ 290 ـ 291، مرجع سابق.

الأمر للدلالة على الكفّ عنه[7]، فيقال: أقلع فلان عمّا كان عليه، أي كفّ عنه. وفي الحديث: «أقلعوا عن المعاصي قبل أن يأخذكم الله»[8] كفوا عنها واتركوا، والظاهر أن معاني العزل، والتنحية، والتحوُّل ومتعلقاتها تظلّ متحكمة في اللفظ في معظم استعمالاته الفعلية والمصدرية.

ومن هذا الباب ما ورد في معجم العين من قول صاحبه: «وأقلعت السماءُ: كفّت عن المطر، وأقلعت الحمّى فترت فانقطعت»[9]. ومن الأمثال السائرة قول العرب قديماً: «شحمتي في قلعي»، وهو يضرب مثلاً للتعبير عن أحد ثلاثة أمور أو كلها، وهي:

1 ـ يضرب مثلاً لمن حصّل ما يريد، ونجح في تحقيق كثير من طموحاته ومطالبه.

2 ـ للتعبير عن شيء يكون في ملكك، على نحو يُمَكّن من التصرف فيه متى وكيف شئت.

3 ـ ويرد هذا المثل للإفصاح عن شيء متاح للمتكلم حقّ التصرف فيه، ولو أنه في حوزة وملك الغير، طالما هو في ملك من لا يمنعه منه[10].

وفيما يخص مورد هذا المثل فقد ذهب العلامة ابن منظور إلى تحديده فقال من باب النُّكت والطرائف: «. . . قيل للذئب: ما تقول في غنم فيها غليّم؟ قال شَعْراء في إبطي أخاف إحدى حُظَياته، قيل: فما تقول في غنم فيها جويرية؟ فقال: شحمتي في قَلعي؛ الشعراء ذباب يلسع، وحظياته سهامه، تصغير حَظْوَات»[11].

---

(7) ينظر: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص298، دار الحديث القاهرة، د م ن.

(8) ينظر: السيد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج22/ 69، تحقيق: مصطفى حجازي، ص1405هـ = 1985م، الصادرة عن حكومة الكويت.

(9) الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترتيب كتاب العين، ج3/ 1519، تحقيق مهدي المحزومي وآخر، ط1، 1414هـ، انتشارات أسوه باقري.

(10) ينظر: تاج العروس، ج22/ 68، مصدر سابق.

(11) لسان العرب، ج11/ 283. مصدر سابق.

والبطش، أو من لا تسعفه بلادته بسرعة فهم الكلام، وخصوصاً إذا رقّ معناه، ودقّ مرماه.

د ـ ومن حيث الآثار الواردة بالخصوص:

فمنها تهديد الحجاج بن يوسف لأنس رضي الله عنه لقوله: (لأقلعنّك قَلْعَ الصمغة، أي لأستأصلنّك كما يستأصل الصمغة قالعها من الشجرة)[20].

وأما عن موارد اللفظ في أدبيات وموسوعات الفقه الإسلامي فقد استعصى العثور على شيء منها، بالرغم من إسهاب الفقهاء سواء في بيان أنواع العزل، أو في تفصيل القول في أحكامه وشروطه في الشريعة الإسلامية[21].

وعليه يتأتى القول بأن اللفظ مع عدم وروده عندهم بصيغته ورسمه، لكنه وارد بالدلالة والمعنى؛ وذلك على اعتبار مراعاة خصوصية العلاقة الدلالية القائمة بين لفظي العزل والقلع مع كلّ حسبان لفوارق العموم والشمول الخاصة بهذا الأخير.

المصادر والمراجع

1 ـ أبو منصور الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج1/ 250، تحقيق وتقديم: عبد السلام هارون، ط/ 1384هـ = 1964م، دار القومية العربية، من منشورات المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

2 ـ ابن دريد: **جمهرة اللغة** ج3/ 130، ط1، 1345هـ، منشورات دار صادر، بيروت: لبنان.

3 ـ **ترتيب القاموس المحيط**، ج3/ 679، ط3 1980، الدار العربية للكتاب، في طرابلس، وتونس.

---

(20) لسان العرب، ج11/ 284، مصد سابق.

(21) ينظر: الموسوعة الفقهية، ج30/ 72 ـ 82، ط1/ 1414هـ = 1994م، مطابع دار الصفوة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت.

وحديثاً على تفسير قوله تعالى: ﴿أقلعي﴾ بمعنى كفّي وأمسكي عن إنزال الماء[15]، وقد ذهب الإمام القرطبي في معرض تفسيره للآية إلى التعليق عليها بقوله نقلاً عن غيره: «لو فتش كلام العرب والعجم ما وجد فيه مثل هذه الآية على حسن نظمها، وبلاغة وصفها، واشتمال المعاني فيها»[16].

جـ ـ موارد الاقتلاع في أحاديث النبي ﷺ:

تضمت طائفةٌ قليلة من الأحاديث النبوية الشريفة أصول هذه الكلمة، ومنها حديث ابن أبي هالة في صفة مشيته عليه الصلاة والسلام بأنه كان فيها (إذا زال زال قِلْعاً، ويروى قُلْعاً والمعنى واحد، أي أنه يقل قدمه على الأرض إقلالاً بائناً ويباعد بين خطاه، لا كمن يمشي اختيالاً وتنعماً)[17]. والمقصود من الحديث أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا مشى يرفع رجليه الشريفتين رفعاً ظاهراً ملحوظاً، على نحو من التثبت والتوازن، لا يوصف معه بالاستعجال وسرعة المبادرة، كما هو بعيد عن التراخي وشدة البطء. وأيضاً من أحاديث هذا الباب ما روي عنه من قوله ﷺ: «**لا يدخل الجنّة قَلاّعٌ ولا دَيْبوبٌ**» والقلاع هنا هو الكذاب، والقواد الساعي بالرجل إلى السلطان بالباطل؛ للإيقاع به وقلعه من مقامه الوظيفي والاجتماعي، والديبوب هو النمام القتات[18].

ومنها كذلك ما ورد من قول الصحابي الجليل جرير بن عبد اللّه البجلي رضي الله عنه: «يا رسول الله إني رجل قَلْع فادع الله»[19] والقلع في خطابه لرسول الله ﷺ يفيد أحد معنيين أو هما معاً، وهو من لا تثبت قدمه عند الصراع

---

(15) ينظر: فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، مج9/ 187، ط1/ 1411هـ = 1990، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان. وأيضاً الإمام ابن الجوزي في: زاد المسير في علم التفسير، ج4/ 111، ط4/ 1407هـ = 1987م، المكتب الإسلامي، بيروت. لبنان.

(16) الجامع لأحكام القرآن، ج9/ 28/ ط1/ 1408هـ = 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان.

(17) أبو منصور الأزهري: تهذيب اللغة، ج1/ 250، تحقيق وتقديم: عبد السلام هارون، ط/ 1384هـ = 1964م، دار القومية العربية، من منشورات المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

(18) ينظر: المصدر نفسه، ج1/ 249.

(19) ينظر: تاج العروس، ج22/ 65، مصدر سابق.

سابعاً ــ العلم بانتقالات الإمام:

بسماع أو رؤية للإمام، أو لبعض المقتدين به. وهو محل اتفاق، غير أن الحنابلة لا يجوزون الاقتداء خارج المسجد بالسماع وحده، وزاد الحنفية العلم بحال الإمام من إقامة أو سفر.

ثامناً ــ صحة صلاة الإمام:

أي خلوها من كل ما يفسد الصلاة.

أحوال المقتدي:

المقتدي إما: مدرك، أو مسبوق، أو لاحق. فالمدرك من صلى الركعات كاملة مع الإمام. والمسبوق من سبقه الإمام بكل الركعات كاملة مع الإمام. والمسبوق من سبقه الإمام بكل الركعات أو ببعضها، وقد اختلف الفقهاء في حكمه. أما اللاحق فهو من فاتته الركعات كلها أو بعضها بعد اقتداء، بعذر أو بغير عذر، وللفقهاء تفصيل في ذلك.

كيفية الاقتداء:

1 ــ **في أفعال الصلاة:** ومقتضى الاقتداء هنا أن لا يسبق المأموم الإمام في شيء من صلاته. وقد ميّز الفقهاء الأفعال التي تبطل الصلاة عن التي لا تبطل. واقتران سلام المقتدي بسلام الإمام لا يضر عند الجمهور، لكنه مكروه عند الشافعية، ومبطل للصلاة عند المالكية.

2 ــ **الاقتداء في أقوال الصلاة:** لا يشترط لصحة الاقتداء متابعة الإمام في سائر أقوال الصلاة غير تكبيرة الإحرام والسلام، كالتشهد والقراءة والتسبيح.

اختلاف صفة المقتدي والإمام:

1 ــ يجوز اقتداء المتوضِّئ بالمتيمم عند الجمهور، وكرهه المالكية، ورأى الحنابلة أن إمامة المتوضِّئ أولى من المتيمم.

4 ـ **الجامع لأحكام القرآن**، ج9/ 28/ ط1/ 1408هـ = 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

5 ـ الخليل بن أحمد الفراهيدي، **ترتيب كتاب العين**، ج3/ 1519، تحقيق: مهدي المحزومي وآخر، ط1، 1414هـ، انتشارات أسوه باقري.

6 ـ السيد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج22/ 69، تحقيق: مصطفى حجازي، ط1405هـ = 1985م، الصادرة عن حكومة الكويت.

7 ـ الصاحب إسماعيل بن عباد، **المحيط في اللغة**، ج1/ 182 ـ 183، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين ط1، 1414هـ = 1994م، عالم الكتب، بيروت: لبنان.

8 ـ فخر الدين الرازي: **التفسير الكبير**، مج9/ 187، ط1/ 1411هـ = 1990، دار الكتب العلمية، بيروت.

9 ـ **لسان العرب لابن منظور**، مادة (قلع) ج11/ 282، ط2/ 1418هـ = 1997، دار إحياء التراث العربي، بيروت: لبنان.

10 ـ محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، ص298، دار الحديث القاهرة، د م ن.

11 ـ محمود بن عمر الزمخشري، **أساس البلاغة**، ص520، ط1399هـ = 1979 دار صادر بيروت، لبنان.

12 ـ **الموسوعة العربية العالمية**، ج18/ 290، ط2/ 1419هـ = 1999، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض: السعودية.

13 ـ **الموسوعة العربية الميسرة**، مج9/ 1881 ـ 1882، بإشراف محمود عكام، ط/ دار صحارى للطباعة، دمشق: سورية، د .ت.

14 ـ **الموسوعة الفقهية**، ج30/ 72 ـ 82، ط1/ 1414هـ = 1994م، مطابع دار الصفوة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت.

13 ـ الاقتداء بمن يخالف في الفروع: لا خلاف في صحة الاقتداء به، إذا كان يتحامى مواضع الخلاف، وفيه اختلافات فرعية بين المذاهب.

الاقتداء في غير الصلاة:

وهو التأسي والاتباع، ويختلف حكمه باختلاف المقتدى به. فالاقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام في أمور الدين وما يتعلق بالشريعة واجب أو مندوب (بحسب حكم ذلك الفعل)، والاقتداء بأفعاله ﷺ حكمه الإباحة، والاقتداء بالمجتهد فيما اجتهد فيه من المسائل الفقهية مطلوب لمن ليس له أهلية الاجتهاد عند الأصوليين، وفي ذلك تفصيل. والله أعلم.

المراجع

1 ـ القاموس الإسلامي ـ وضع: أحمد عطية الله، مكتبة النهضة المصرية، 1963م.

2 ـ موسوعة الفقه الإسلامي ـ إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1411هـ/ 1990م.

3 ـ الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت، 1414هـ/ 1993م.

ثانياً ـ عدم التقدم على الإمام:

وهو شرط عند الحنفية والشافعية والحنابلة، وليس بشرط عند مالك؛ إذ يرى أنه يجزئه التقدم إذا أمكنه متابعة الإمام؛ لأن المكان ليس من الصلاة، لكنه يندب أن يتقدم الإمام على المأموم، ويكره التقدم على الإمام ومحاذاته إلا لضرورة.

ثالثاً ـ ألا يكون المقتدي أقوى حالاً من الإمام:

فلا يجوز اقتداء قارئ بأميّ، ولا مفترض بمتنفل، ولا بالغ بصبي في فرض، ولا قادر على الركوع والسجود بعاجز عنهما، ولا سالم بمعذور، ولا مستور عورة بعار عند الحنفية والحنابلة، ويكره عند المالكية. وقد خالف الشافعية في أكثر هذه التفصيلات.

رابعاً ـ اتحاد صلاتي المقتدي والإمام سبباً وفعلاً ووصفاً:

وهو الاتحاد في عين الصلاة وصفتها وزمنها كما يراه الحنفية والمالكية والحنابلة. أما الشافعية فيرون ضرورة اتحادهما في الأفعال الظاهرة، ولا يشترطون اتحاد الصلاتين، فإن اختلف فعلهما كمكتوبة وكسوف أو جنازة، لم يصح الاقتداء في ذلك على الصحيح. أما اقتداء المتنفل خلف المفترض فجائز عند جميع الفقهاء.

خامساً ـ عدم الفصل بين المقتدي والإمام:

وهذا الشرط محل اتفاق الفقهاء في الجملة. وإن اختلفوا في بُعد المسافة ووجود الحائل واتحاد المكان.

سادساً ـ عدم توسط النساء بين الإمام والمأموم:

والنهي للكراهة.

القلب مع ضرورة تعديه بالباء إذا قصد به ما يضاد الجحود[1].

وقد ورد أقر بمعنى قرر وبهذا المعنى ورد قررت عنده الخبر حتى استقر وتقرير الإنسان بالشيء جعله في قراره.

وعن أبي مسعود رضي الله عنه قارّوا الصلاة هو من القرار لا من الوقار وعناه السكون. أي اسكنوا فيها ولا تتحركوا ولا تعبثوا وهو تفاعل من القرار.

قال أبو ذؤيب:

بقرار قيعانٍ سقاها وابلٌ   واهٍ فأثجم[2] برهةً لا يقلع

وقد تقاربت المدارس الفقهية في تعريف الإقرار اصطلاحاً ويمكن تلخيص ما جاء عنها في ذلك بأن الإقرار في الشرع يعني: إخبار المرء بثبوت حق للغير ولو في المستقبل باللفظ أو بما في حكمه سواء أكان الحق إيجابياً أو سلبياً.

ومثاله في الإيجاب أن يقر المرء أن عليه للمدعي ديناً معيناً مالاً أو عقاراً أو أي شيء مما ينتفع به عادة ومثال الحق السلبي أن يقر بأن لا حق له على فلان، أو أنه أسقط دينه وأبرأ ذمته ولم يعد يطالبه بشيء بعد ذلك.

وقد وردت في بعض التعريفات كلمة ولو في المستقبل: لتضيف معنى آخر كأن يقر المدعى عليه بأن ما في حوزته هو لفلان آخر، وفي هذه الحالة يعامل بحسب إقراره ويؤمر بتسليم ما بعهدته إلى من أقر له سابقاً بملكية ذلك الشيء الذي تحت تصرفه.

والإقرار حجة ثابتة شرعاً وعقلاً ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾[3] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[4].

---

(1) ينظر الكليات موضوع الإقرار.

(2) أثجم: كل شيء دام يقال له أثجمت السماء دام مطرها. عن لسان العرب لابن منظور.

(3) سورة البقرة، الآية: 282.

(4) سورة النساء، الآية: 135.

2 ـ اتفق الفقهاء على اقتداء الغاسل بالماسح.

3 ـ لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل عند الجمهور.

4 ـ لا يجوز اقتداء البالغ بالصبي إلا عند الشافعية. أما الحنابلة فعلى اختلاف بينهم في ذلك.

5 ـ لا يجوز اقتداء المفترض بمن يصلي فرضاً آخر، إلا عند الشافعية إذا توافق ظاهر الأفعال في صلاتيهما.

6 ـ يجوز اقتداء المقيم بالمسافر، في الوقت وخارج الوقت باتفاق الفقهاء، ويجوز اقتداء المسافر بالمقيم في الوقت بلا خلاف. ويجب عليه إتمام صلاته أربعاً متابعة للإمام. أما اقتداء المسافر بالمقيم خارج الوقت، فإن الحنفية لا يجيزونه في الصلاة الرباعية.

7 ـ اقتداء السليم بالمعذور: وهو غير جائز عند الحنفية والحنابلة ومقابل الأصح عند الشافعية، أما الأصح عند الشافعية والمشهور عند المالكية فهو جائز.

8 ـ اقتداء المكتسي بالعاري: منعه الجمهور، وجائز في الأصح عند الشافعية.

9 ـ اقتداء القارئ بالأميّ: منعه الجمهور، وهو جائز في القديم من مذهب الشافعية.

10 ـ اقتداء القادر بالعاجز عن ركن: وفيه اختلاف وتفصيل بين المذاهب.

11 ـ الاقتداء بالفاسق: وفيه تفصيل واختلاف إذا كان من الصلوات الخمس، أما في الجمع والأعياد فيجوز بالاتفاق؛ لأن المنع منهما خلفه يؤدي إلى تفويتهما دون سائر الصلوات.

12 ـ الاقتداء بالأعمى والأصم والأخرس: لا خلاف بين الفقهاء على صحة الاقتداء بالأعمى والأصم. أما بالأخرس فلا يجوز؛ لأنه يترك ركني التحريمة والقراءة من الصلاة.

والاستثناء والإضراب والاستدراك كأن يكون الاستثناء على سبيل المثال متصلاً فلو كان منفصلاً من غير سبب وجيه لم يصح وكذلك فيما يتصل ببقية الحالات ولا مندوحة من الرجوع إلى المطولات لاستجلاء مثل هذه الحقائق.

وهل يعد الإقرار مجرد إخبار أو إنشاء، فقد ذهبت طائفة منهم أبو عبد الله الجرجاني إلى اعتباره إنشاء؛ لأنه في مثل هذه الصورة لايعدو عن حسب وجهة نظرهم كونه إنشاء تمليك فإذا قال المقر: إن هذا الشيء لفلان فمعناه أن الملك ثابت لفلان والمسألة فيها خلاف والراجح أن الإقرار إنشاء تمليك لأنه لو أقر المرء على نفسه وهو مريض بدين سابق لأحد الورثة، أو تبرع بمال أو عقار كذلك فإن ذلك لا يصح إلا بعد إجازة الورثة وهذا بخلاف لو أقر لاجنبي.

ويثبت الإقرار باللفظ الصريح الذي لا تعتريه شبهة وبدلالة اللزوم البين التي تفيد المعنى اللغوي المراد، وبالإشارة لمن لا يستطيع الإبانة عما في نفسه بشرط أن يكون لديه إشارة معهود، وبالكتابة ما لم ينكر أن ذلك ليس من خطِّهِ وبالسكون كما في سكوت البكر إذا زوجها وليها؛ وهاتان المسألتان الأخيرتان يعود الفصل فيهما إلى القضاء.

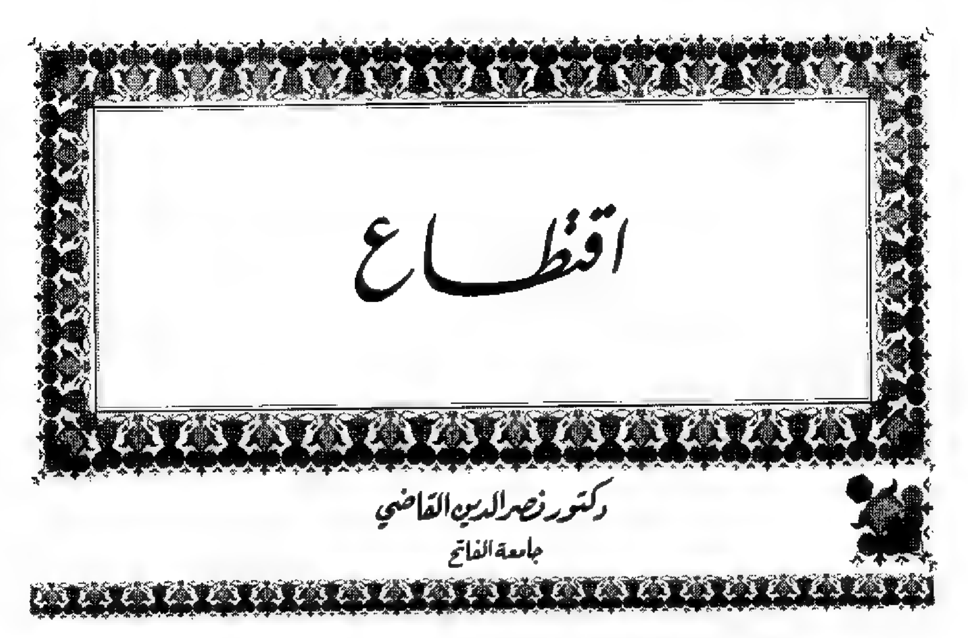
ونظراً لتشعب موضوعات الإقرار وما يتعلق بها من حقوق فقد وضعت شروط محدودة وضوابط ناجزة بكل من المُقرّ والمُقَرّ له والمُقِرّ به وتركزت بصورة أكثر وضوحاً في الصيغة ذاتها التي نص الفقهاء على تجريدها من أي لبس أو غموض أو استثناء أو تعليق أو إضراب أو استدراك وهي في مجموعها تبرهن على سعة الفقه الإسلامي ومدى عمقه وثرائه وما يتمتع به من نزاهة وحرص شديد على حفظ الحقوق وسد أبواب النزاع ومن أراد الاطلاع عليه بالرجوع إلى كتب الفقه والقانون والموسوعات الفقهية ليقف على جلية الأمر.



الإقـــرار

دكتور مسعود عبدالله الوازني
كلّيّة الدعوة الإسلاميّة

تجلت سمو الفكرة وروعة المنهج ودقة البيان فيما قامت به معاجم اللغة العربية برصدها مفردات اللغة في جميع صورها الذهنية المتعددة وحفاظها على نقائها وحمايتها من أي معنىً دخيل، وحرصها على نقل المعاني التي تواضع عليها أهل اللغة فجنبتها بذلك مما قد يعتريها من لبس أو غموض أو اسقاطات باطنية يجعلها تقطع صلتها بالمعنى المراد وأبقت على بنية الكلمة ونظامها الصوتي والصرفي في نسق تاريخي تواصلت فيه معاني المفردات دون أن يصرفها ذلك عن تفاعلها مع المتغيرات أو يفقدها دورها في حوارها مع المستجدات، وازدادت حلقات هذا التواصل ترابطاً وعمقاً بعد نشاط الحركة العلمية ودخول مجموعة من المفردات في ميدان الاصطلاح مع بقائها على صلة وثيقة بالمعنى الأصلي المراد، ومن بين تلك المفردات التي تعد من أكثر الألفاظ وأغزرها معاني كلمة الإقرار فهي بحسب ما صرحت به معاجم اللغة مصدر ومنه الفعل أقر بمعنى اعترف وثبت وأذعن، ومنه أقر لفلان بحقِّهِ إذا أذعن واعترف فهو مقر، ولصاحب الحق مُقرٌّ له، والحق مُقرٌّ به. ومنه أيضاً أقرت الناقة بمعنى ثبت حملها، وأقر الكلام لفلان إقراراً بمعنى بينه حتى عرفه والإقرار إبقاء الأمر على حاله أو إثباته سواء أكان ذلك باللسان أم بالقلب أم بهما معاً، غير أنه إذا قصد به التوحيد وما جرى مجراه فلا يغني فيه الإقرار باللسان ما لم يضامه



دكتور نصر الدين القاضي
جامعة الفاتح

1 ـ في فقه اللغة العربية:

الإقطاع مصدر (ق.ط.ع)، وهي في أغلب معانيها تدور حول الفصل والمنع والإبانة.

فقطعُ الشيء: إبانته عن بعضه فصلاً، وقال الراغب الأصبهاني: «القطع فصل الشيء مدركاً بالبصر كالأجسام (قطع اللحم مثلاً)، أو مدركاً بالبصيرة كالأشياء المعقولة (ومنها قطع السبيل)، وذلك من وجهتين: أحدهما: يراد به السير والسلوك. والثاني: يراد به الغصب من المارة والسالكين»[1].

2 ـ في الاستعمال القرآني:

يقول الله تعالى فيما يخص قطعُ الأعضاء: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾[2].

(1) الراغب الأصبهاني، الغريب في مفردات القرآن/ تحقيق د. محمد أحمد خلف الله، القاهرة: الأنجلو المصرية، سنة 1970م. ـ ص615. وكذلك، مرتضىٰ الزبيدي، تاج العروس/ تحقيق علي شيري. ط أولى. ـ بيروت: دار الفكر، سنة 1414هـ 1994م. ـ جـ 11، ص378 وما بعدها.

(2) سورة المائدة، الآية: 38.

وقد رتب النبي ﷺ إقامة الحد على من أقر على نفسه بارتكاب موجبة فرجم ماعزاً والغامدية بإقرارهما على نفسيهما بالزنى. وإذا كان الأقرار على النفس حجة في الحدود وهي تدرأ بالشبهات فهو فيما دون ذلك من باب أولى. وقد جرت الأمة على الأخذ بالإقرار وتطبيقه في المعاملات والأقضية من غير نكير، وقدمته على الشهادة وهذا إجماع منهم على حجيّة العمل به.

وأما عقلاً فإن العادة تقضي بأن الإنسان قد تحمله نفسه الأمارة بالسوء على الكذب في حق غيره ولكنها لا تحمله على أن يرتكب ضرراً مادياً أو معنوياً بإقراره في حق نفسه.

ولذا يجب تنفيذ ما صدر عنه من إقرار إذا كان مستوفياً شرائطه الشرعية وهو ثبوت الحق المُقَرّ به للمُقَرّ له على المُقِر مع الأخذ في الاعتبار أن الإقرار في كل تلك الحالات يعد حجة قاصرة على نفس المقر له لا يتعداه إلى غيره بل ويجوز الرجوع فيه مع استثناء مسائل عرض لها صاحب الدر المختار وصاحب تكملة ابن عابدين في باب الإقرار.

وقد يبطل الإقرار إذا كانت هنالك دواع لبطلانه: ومنه تكذيب المقَرّ له أو برجوع المقِرّ عن إقراره. واستثنوا من ذلك مسائل لا يؤثر فيها المقَرّ له، ولا ردّه كالإقرار بالنسب فيما يصح الإقرار به، والإقرار بالوقف، والإقرار بالطلاق، فإذا أقر الرجل بتطليق زوجته وكذبته المرأة في ذلك عمل بإقراره ولم ينظر إلى تكذيبها.

كما يبطل الإقرار أيضاً فيما يتعلق بحقوق الله الصرفة كحد الزنى[5] فهو جائز ومقبول ويترتب عليه أثره. وكذلك إذا جاء الإقرار نتيجة إجبار أو إكراه بأي وسيلة من وسائل التهديد المادية أوالمعنوية أو أدرك القضاء أن الهدف من وراء الإقرار على النفس إنقاذ الغير ويضاف إلى ما يبطل الإقرار حالات التعليق

---

(5) لمزيد من الاطلاع ينظر الاستذكار لابن عبد البر تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي ط1/ 1414 ـ 1993 دار قتيبة دمشق ـ بيروت. موضوع الرجوع عن الإقرار بالزنا 24/ 96 وإذا أقر أحد الشريكين بالزنا ومجد الآخر 24/ 57.

أولاً ـ إقطاع أرض الموات:

وهي على ضربين، أحدهما: ما لم يزل مواتاً على قديم الدهر، فلم تجر فيه عمارة ولا يثبت عليه ملك، فهذا الضرب الذي يجوز للإمام أن يقطعه من يحييه ومن يعمره، والضرب الثاني من الموات: ما كان عماراً فخرب فصار مواتاً عاطلاً، وهو يتشعب إلى أرض موات جاهلية، كأرض عاد وثمود، فحكمها كالأرض الموات التي لم يثبت فيها عمارة فيجوز إقطاعها. وأرض موات إسلامية، اختلف فيها على ثلاثة أقوال.

ثانياً ـ إقطاع الأرض العامرة:

وهو ضربان، أحدهما: ما تعين مالكه فلا نظر للإمام فيه إلا ما يتعلق بتلك الأرض من حقوق بيت مال المسلمين. والثاني: ما لم يتعين مالكوه ولم يتميز مستحقوه، فمنه ما اصطفاه الإمام لبيت المال ملكاً لكافة المسلمين. ومنه أرض الخراج فلا يجوز إقطاع رقابهم تمليكاً. ومنه ما مات عنه أربابه ولم يستحقه وارثه بفرض ولا تعصيب، فينقل إلى بيت المال ميراثاً لكافة المسلمين يصرف في مصالحهم العامة.

ثالثاً ـ إقطاع أرض المعادن:

وهي البقاع التي أودعها الله تعالى جواهر الأرض، وتنقسم إلى معادن ظاهرة وأخرى باطنة. فالظاهرة ما كان جوهرها المستودع فيها بارزاً ظاهراً، كمعادن الكحل والملح والنفط وغيرها، وهذه تأخذ حكم الماء الذي لا يجوز إقطاعه، فالناس فيه سواء يأخذه من ورد إليه.

وأما الباطنة، فهي ما كان جوهرها مطموراً ومستكنا فيها لا يوصل إليه إلا بأعمال الحفر والتنقيب وغيرها، كمعادن الذهب والفضة والحديد، فهذه وما في حكمها معادن باطنة سواء احتاج المأخوذ منها إلى سبك وتخليص أو لم يحتج.

المصادر والمراجع

1 ـ **لسان العرب** ـ ابن منظور.

2 ـ **القاموس المحيط** ـ الفيروزأبادي.

3 ـ **الكليات** (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) لأبي البقاء الكفوي ط1/ 1981منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق.

4 ـ **القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً** ـ سعدي أبو حبيب ـ ط2/ 1988 دار الفكر دمشق.

5 ـ **موسوعة الفقه الإسلامي** المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ط1/ 1412 ـ 1992 وزارة الأوقاف القاهرة.

6 ـ **الموسوعة الفقهية الميسرة** أ. د محمد رواسي قلعة جي ـ ط1/ 1421 هـ ـ 2000 م دار النفائس ـ بيروت لبنان. المجلد الأول.

7 ـ **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية** ـ د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم ـ ط1/ 1999 دار الفضيلة للنشر والتوزيع المجلد الأول/ ص 264 ـ 265.

8 ـ **التعريفات** ـ الجرجاني ـ ط1/ 1971 م ـ الدار التونسية للنشر.

9 ـ **الاستذكار** ـ ابن عبد البر ـ تحقيق ـ د. عبد المعطي أمين قلعجي ـ ط1/ 1414 ـ 1993 م/ دار قتيبة ـ دمشق ـ بيروت.

10 ـ **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات** ـ ابن أبي زيد القيرواني ـ تحقيق الأستاذ/ محمد الأمين بو خبزة ـ ط1/ 1999 دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

11 ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** ـ ابن نجيم الحنفي ط3/ 1413 هـ ـ 1992م دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

12 ـ **الإجراءات الجنائية في التشريع الليبي** ـ د. مأمون محمد سلامة ـ ط1/ 1971 ـ إصدارات الجامعة الليبية ـ كلية الحقوق ـ بنغازي.

من المجلس: أتدري ما قطعت له إنما قطعت له الماء العد قال فانتزعه منه، قال: وسأله عما يحمي من الأراك، قال: ما لم تنله خفاف الإبل». وقال الترمذي عن حديث أبيض: «حديث غريب، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم في القطائع، يرون جائزاً أن يقطع الإمام لمن رأى ذلك»[8]. عند تحقيق المصلحة العامة المعتبرة شرعاً.

5 ـ في المفهوم المعاصر:

ثم اتسع مفهوم الإقطاع وتطور مدلوله حتى استعمل للدلالة على جمع الضرائب والمكوس والجزية والمكوس المفروضة على الأنهار والقنوات، ثم استعمل للدلالة على الإقطاع الحربي بنوع خاص، ولقد عرفت أوروبا في العصور الوسطى نوعاً من الإقطاع وذلك إبان سيطرة الكنيسة الكاثوليكية من الناحيتين الروحية والثقافية. وكان هذا النوع من الإقطاع يرتكز من الناحية السياسية على سيطرة حكم طبقة النبلاء الذي فيه الشريف (النبيل) يمثل سيّد الأرض وصاحب الإقطاعية يدعمه في ذلك الفرسان من حملة السلاح ورجال الحرب المأجورين وقدماء المحاربين، ويضاف إلى ذلك الاستعانة برجال الدين كلما تطلب الأمر ذلك. فضلاً عن قيام هذا النظام من الناحية الاقتصادية على اقتصاد زراعي محلي وحدته الأساسية «الضيعة». يضاف إلى ذلك ارتكازه من الناحية الاجتماعية على نظام هرمي من الطبقات الاجتماعية، قاعدته خدم الأرض من عبيد ومزارعين ومأجورين، ويتدرج هذا النظام الطبقي حتى ينتهي عند طبقة النبلاء وغيرهم من رجال الدين والأشراف وقادة الجيش ومجموعهم يكون قمة

---

(8) الإمام الحافظ ابن العربي المالكي (435هـ ـ 543هـ)، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي. ط أولى ـ دار إحياء التراث العربي: سنة 1415هـ ـ 1945م ـ حـ6، ص149 وما بعدها. وانظر ابن ماجه (السنن). تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت، دار إحياء التراث العربي: حـ2، ص827. وكذلك الإمام الشوكاني، نيل الأوطار القاهرة، دار الحديث: حـ5، ص309 وما بعدها.

وفي قطع الثوب يقول الله تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ﴾[3]. وفي قطع الطريق يقول الله تعالى ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾[4].

3 ـ ومن المجاز:

قطع النهر قطعاً وقطوعاً (بالضم): عبره. وقطع خصمه بالحجة: غلبه. وقطع لسانه قطعاً: أسكته بإحسان إليه.

والقطعةُ، تقطع من الشيء، وتطلق على قطعة الأرض إذا كانت مفروزة[5]، ولعله من هنا جاء مفهوم المصدر، حيث تتطور الدلالة اللفظية من الماديات والحسيات إلى معان أكثر تجريداً حتى تصبح ذات معانٍ عقلية ومعنوية.

4 ـ وفي الاصطلاح الفقهي:

يدور المفهوم الفقهي حول منح الإمام الأرض التي لا مالك لها في مقابل الخراج أو العشور، أو منح غلة الأرض في مقابل إعطاء شيء أو ضمانة لبيت المال.

أنواع الإقطاع:

وعلى هذا الأساس فهو نوعان: إقطاع تمليك، وإقطاع استغلال.

وإقطاع التمليك تنقسم فيه الأرض ثلاثة أقسام:

---

(3) سورة الحج، الآية: 19.

(4) سورة العنكبوت، الآية: 29.

(5) الزبيدي، تاج العروس، نفس الموضع، وراجع كذلك، الزمخشري، أساس البلاغة/ تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود، بيروت: دار المعرفة، سنة 1402، سنة 1402هـ ـ 1982م. ـ ص371.

أُسُس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إِلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إِلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إِلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أَو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.

وفيها قولان، أحدهما: لا يجوز إقطاعها فهي تأخذ حكم المعادن الظاهرة، وكل الناس فيها سواء. وثانيها: يجوز إقطاعها، لرواية كثير بن عبد الله بن عمر بن عوف المزني، عن أبيه عن جده، أن رسول الله ﷺ: «**أقطع بلال بن الحارث المعادن القبلية: جلسيها وغوريها، وحيث يصلح الزرع من قدس**(*)، **ولم يقطعه حق مسلم**»(6). يقول الإمام الماوردي: «وفي الجلسي والغوري تأويلان: أحدهما: أنه أعلاها وأسفلها، وهو قول عبد الله بن وهب. والثاني: أن الجلسي: بلاد نجد والغوري: بلاد تهامة»(7).

ومن هنا يذهب الفقهاء إلى أن أساس مشروعية الإقطاع هو السنة النبوية الشريفة، حيث يضاف إلى الحديث السابق، حديث أبيض بن جمال الذي يروي «أنه وفد إلى رسول الله ﷺ، فاستقطعه الملح فقطع له فلما أن ولى قال رجل

---

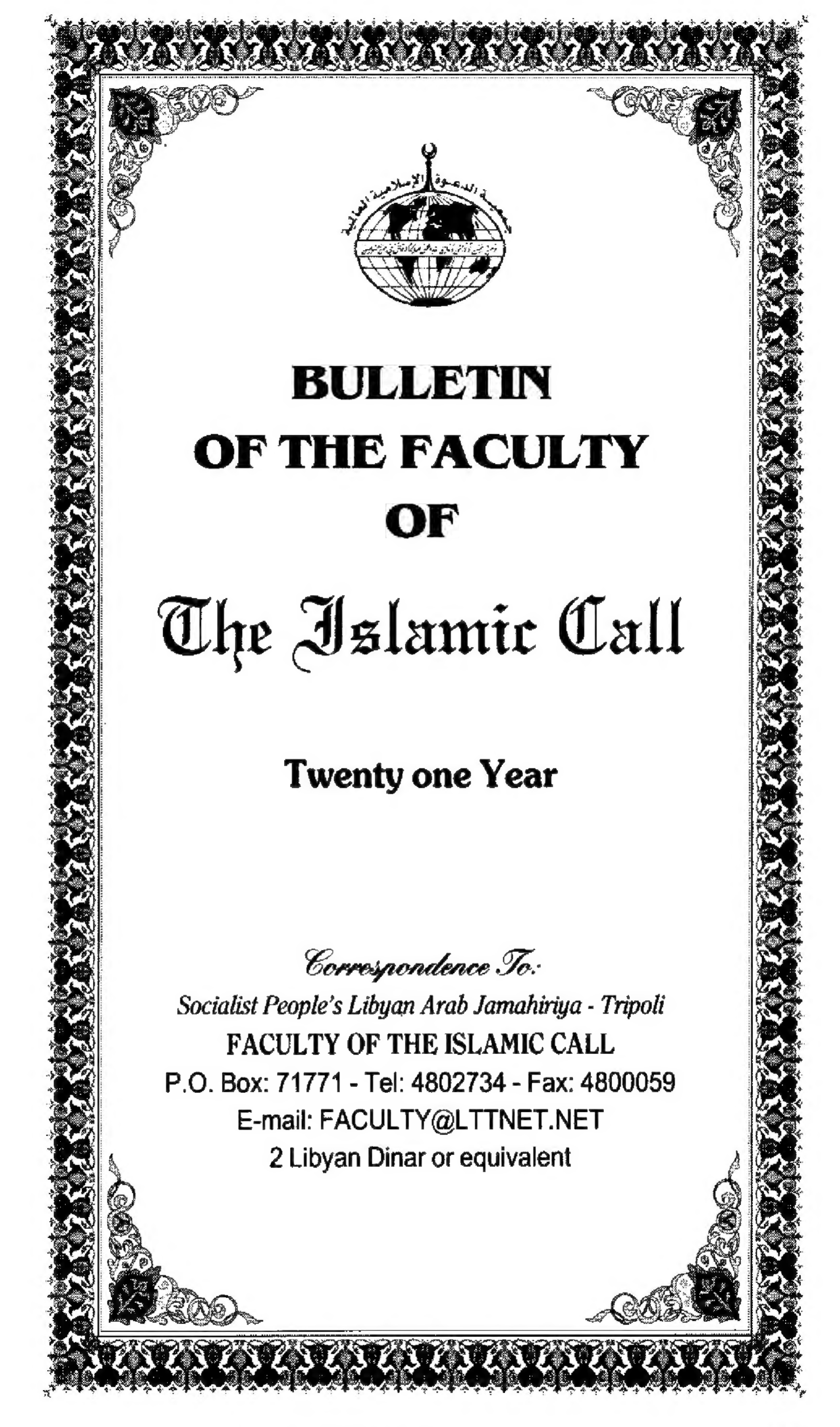
(6) سنن أبي داوود (سليمان بن الأشعث السجستاني ـ 202 ـ 275هـ). إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس. ط أولى. ـ حمص (سورية). مكتبة الحنفاء (نشر محمد علي السيد): سنة 1391هـ ـ 1971م. ـ جـ3، ص444.

(*) وقدس (بضم القاف وسكون الدال) جبل عظيم بنجد، ويطلق في عرف بعض أهل اللغة على الموضع المرتفع الذي يصلح للزراعة. انظر ابن منظور، لسان العرب (المصدر السابق ذكره) حـ6، ص168.

(7) الإمام الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، 364 ـ 450هـ). الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق الأستاذ خالد عبد اللطيف العلمي. ط ثانية ـ بيروت، دار الكتاب العربي: سنة 1415هـ ـ 1994م، ص325 ـ 336. وقد أخذ عنه القاضي أبو يعلى الفراء في كتابه «الأحكام السلطانية». تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي. بيروت: دار اكتب العلمية سنة 1403هـ 1983م. ـ ص227 وما بعدها. وشرح وجهة نظر الإمام بن حنبل التي أهملها الإمام الماوردي ظناً منه أنه محدث وليس فقيهاً. كما قام ابن حزم الظاهري بشرح اتجاهات الفقه الإسلامي في كتابه المحلي. تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار التراث، حـ8، ص233 وما بعدها. وكذلك هناك شيء من التفصيل لفقه الإقطاع عن القاضي أبي يوسف في كتابه الخراج منشور ضمن موسوعة الخراج، دار المعرفة. سنة 1399هـ ـ 1979م ـ ص57 وما بعدها. وكذلك انظر موسوعة الفقه الأسلامي، القاهرة (يصدرها المجلس إلا على للشؤون الإسلامية): سنة 1413هـ ـ 1993م ـ حـ 23، ص6 وما بعدها.

الهرم الطبقي في هذا النظام الإقطاعي ولكن نتيجة قيام الحروب الصليبية، ونمو المدن الحضارية، وظهور مبادئ الحرية والعدالة وغيرها من مبادئ سياسية واجتماعية واقتصادية، كان نتيجة هذه العوامل انهيار النظام الإقطاعي وإن بقيت بعض مظاهره هنا أو هناك حتى قيام الثورات الأوروبية وغيرها[9].

(9) راجع معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة العرب، مراجعة د. إبراهيم مذكور. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب: سنة 1975م ـ ص56 ـ 57.



BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

Twenty one Year

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4802734 - Fax: 4800059

E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

2 Libyan Dinar or equivalent